全　訳

正法眼蔵

巻　一

中村宗一

誠信書房

訳者

中村宗一
中村宗淳
棚橋一晃

協力者

竹内三郎
六鹿賢吉
小笠原剣一
藤井定
桑原邦夫
河合文子

普勸坐禪儀

入宋傳法沙門　道元撰

原夫道本圓通爭假修證宗乘自在何費功夫況乎全體迥出塵埃孰信拂拭之手段大都不離當處豈用修行之脚頭然而毫釐有差天地懸隔違順纔起紛然失心須知歷劫輪廻還因擬議

（復）
之一念塵世迷道悦由商量

豊悟獲瞥地之智通得道明
心擧衝天之志氣雖有入頭
之量尚欠出身之路矧彼
釋迦老子之爲生知已在六年
端坐之跡達磨大師之傳心印
更貽九歳面壁之蹤古聖既然
今人盍辦所以飜尋言逐語
之觧行須廻光返照之退歩自
然身心脱落本來面目現前欲
得恁麼急務坐禅夫参禅者
静室宜焉飲飡節矣乃放捨
諸縁休息萬事不思善悪

但能正開自寶藏受用使如意

普勸坐禪儀

天福元年中元日

書于觀音導利院

序

自国語の古典を現代語に訳することは、いろいろの意味に於いて非常に困難である。それが宗教書である場合一層至難である。

七百余年前に著わされた道元禅師の正法眼蔵に就いては、難中の難事として取りつき難いものと評価されていた。近年著しく各方面に普及されるにつれて、その難解難入の本文を現代語に訳出する要望が叫ばれながら、一、二巻を私的に試みる人は次第に増えてきたようではあるが、未だ本格的に九十五巻全体を訳出する企てが具体的に進んでおることを耳にしたことはない。

然るに今回、中村宗一師が多年指導し来った禅文化学院の力量ある伊藤国雄、水野桃一氏を始め真摯熱烈な人々によって、この聖行が企てられ既にその一部分が出来上り、昭和四十七年に至る七ヶ年半の間にその全訳を完成して、出版されることに成り、捗々進行されつつあることを聞き及んで誠に喜ばしく、関係者一同の決意と努力に感激すると同時に、その成功を冀って止まない。

既訳の一部分を手にして感じたことは「眼蔵」の本文に引き廻されるようなこともなく、その無限に深い絶対的な表現に取り組んで、動きの取れぬ筆のにぶりも見えず、自由に現代一般の字句用語を以ってのびのびと成文され、しかも簡明に原文の真意を見落さず平明に書き下して、何人にも関心を以って読み終

らねばやまぬ魅力を持っているやに思われ、感激した次第である。

従来、一部特殊の人師に限って参究されてきた「正法眼蔵」は、明治以後、近代文化の興隆につれて、年と共に広く一般に普及し、大正時代より卓越した篤学者によって「眼蔵」の精神、思想、哲学、文学的表現等が世界史的に評価されると共に、内外の識者によって、重視せられるようになり、原文の出版や厳密なる校訂本、部分的抜粋の研究書等盛んに出版されつつあって、次に来るべきものは全文の現代語訳であるとの要望が極めて切なる折柄、前述のような手際よき現代語訳本が出版されることになったのは、開祖道元禅師の法孫や永平寺につながる宗門人の法悦に留まらず、広く一般社会にとって、こよなき歓喜と申すべきであり、特に物質経済、個人本位に片寄っておる現代の情勢に対して調和がとれて、真生命の進展に寄与する文化社会を形成し、平和にして幸福な人類生活に役立つことを確信する次第である。

昭和四十六年八月

曹洞宗当番管長
永平寺貫首

佐藤泰舜

正法眼蔵入門第一の書

道元禅師の「正法眼蔵」（以下眼蔵という）には和字と真字の両様があって、真字はもとより漢文であるが、和字の方は純和文のものもあれば、また和漢混成のものもある。今ここで問題となるのは、この和字の眼蔵であって、総数九十有余巻という厖大な数に上っている。今日眼蔵の研究者は、いずれもこの和字の眼蔵と取組んでいるのであるが、何分にも禅師一流の哲学的表現と中国語とを、自由奔放に使用しておられるので、古来、難解の書として、とかく高閣に束ねられる傾きがあった。

然るに近年禅師を研究する人々が多くあらわれ、その燃犀なる智見をもってこの難解な書をよく解釈し、禅師の宗旨の正鵠を把握するようになってきた。これは偏えに学問の進歩に因るものと思うが、しかしその多くは、眼蔵の中の特定の巻について、例えば辦道話・現成公案・仏性のごとき中心的書巻についての研究であって、九十余巻の全体にわたってはいない。いずれにしても眼蔵に参究することは、一般の人々にとっては容易なわざではないのである。

ところで、この困難を解決するには、先ず眼蔵の意訳を行うべきであって、これが遂行されれば、眼蔵は初めて一般のものとなって親しまれる。これについては、夙にその方面に手を染めている人がないではないが、その多くは前叙の研究と同様、或る特定の書巻だけを訳する程度であって、眼蔵の全巻に及んで

はいない。然るに今回禅文化学院長中村宗一師には、九十有余の全巻にわたって、現代意訳を試みられたが、これは眼蔵研究史上未曾有の壮挙であって、眼蔵が初めて我等のものとなったことを意味する。

曾て江戸時代、面山は「正法眼蔵渉典録」を著して文々句々の出典を明かにし、また本光は「正法眼蔵却退一字参」を著して、本文の漢字化を計るなど、いずれも眼蔵の解明に努力しているが、しかしそれ等は、眼蔵研究を専門とする人々には役立ったが、一般人にとっては、遙かに縁遠いものであった。

今次の中村師の「意訳」は、凡そ宗教書を手にする程度の人ならば、誰でも読解し得るほどに意訳されているから、或る意味においては眼蔵入門第一の書といっても差支えがない。

大体に経典類の翻訳は中々容易でなく、翻訳者の学識の程度によってその意味が違ってくる。そのために翻訳には多数の専門学者が参加し、証義によって正誤を決する方法がとられてきた。本書も亦その緒言によると、その道の有識者が参与し討議されたことが書かれているが、用意の周到なことがよく窺われる。

私も「禅師」の研究に志して五十年になるが、その間「眼蔵」については、先人の著した注釈書を頼りにして解了につとめてきた。しかし今次この意訳の出たことにより、私の研究に裨益することの大いなるもののあることを信じ、玆に進んで本書の成立を祝し、大方に推薦するものである。

昭和四十六年九月

大久保道舟

全訳　正法眼蔵　巻一　目次

正法眼蔵　総目次

巻三

巻四

凡例

一、上段に原文を掲げる。この原文は、大久保道舟博士が、実に永年に亘って苦辛して集積された結晶ともいうべき、現時において唯一のテキストである。それを忠実に翻刻しながら、この原文による限り読者は安心して、更に研究される基盤が与えられるであろう。

二、ただ、原文が漢字の旧書体であるため、現代的教養を持つ読者の為に、当用漢字の略体のあるものは、それを用いて、視覚から来る抵抗を少くしようと意図した。

三、原文のルビ、即ち漢字の読みがなは、古写本に忠実に従っているため、原典の面影を尊重して、旧かなづかいのままを掲げたが、写本の種類によって必ずしも統一されていないから、現代字音の発音との対照表を別掲しておいた。

四、下段が、本文の現代訳文である。欧米系の語学的訳文ではなく、日本的の崇高な哲学書であるから、逐次訳では却って盲人の象を探るに似て真意を摑み難いから、説明的意訳の態度を持った。だから、原本に対して訳文の長短がまちまちとなる。従って、分段によって、上下の位置を揃えておいたから、対照されることを望む。

五、説明的な釈訳ともいうべき本文であるから、不明の用語に対しては、すべて、原文のタームによって註解することにした。

字音仮名遣の対照表（旧→新）

ア行
アウ→オウ
アフ→オウ
イウ→ユウ
イフ→ユウ
エウ→ヨウ
エフ→ヨウ
オフ→オウ

カ行
カウ→コウ
ガウ→ゴウ
カフ→コウ
ガフ→ゴウ
キウ→キュウ
ギウ→ギュウ
キフ→キュウ
キャウ→キョウ
ギャウ→ギョウ
クワ→カ
グワ→ガ
クワイ→カイ
グワイ→ガイ
クワウ→コウ
クワク→カク
クワツ→カツ
グワツ→ガツ
クワン→カン
グワン→ガン
ケウ→キョウ
ゲウ→ギョウ
ケフ→キョウ
ゲフ→ギョウ
コフ→コウ
ゴフ→ゴウ

サ行
サウ→ソウ
ザウ→ゾウ
サフ→ソウ
ザフ→ゾウ
シウ→シュウ
ジウ→ジュウ
シフ→シュウ
ジフ→ジュウ
シャウ→ショウ
ジャウ→ジョウ
スヰ→スイ
ズヰ→ズイ
セウ→ショウ
ゼウ→ジョウ
セフ→ショウ

タ行
タウ→トウ
ダウ→ドウ
タフ→トウ
ダフ→ドウ
ヂ→ジ
チウ→チュウ
ヂウ→ジュウ
ヂキ→ジキ
ヂク→ジク
ヂツ→ジツ
チフ→チュウ
チャウ→チョウ
ヂャウ→ジョウ
ヂャク→ジャク
ヂュウ→ジュウ
ヂュツ→ジュツ
ヂョ→ジョ
ヂョウ→ジョウ
ヂョク→ジョク
ヅ→ズ
ツヰ→ツイ
テウ→チョウ
デウ→ジョウ
テフ→チョウ
デフ→ジョウ

ナ行
ナウ→ノウ
ナフ→ノウ
ニウ→ニュウ
ニフ→ニュウ
ネウ→ニョウ
ネフ→ニョウ

ハ行
ハウ→ホウ
バウ→ボウ
ハフ→ホウ
バフ→ボウ
ヒウ→ヒュウ
ビウ→ビュウ
ヒャウ→ヒョウ
ビャウ→ビョウ
ヘウ→ヒョウ
ベウ→ビョウ
ホフ→ホウ

マ行
マウ→モウ
ミャウ→ミョウ
メウ→ミョウ

ヤ行
ヤウ→ヨウ
ユヰ→ユイ

ラ行
ラウ→ロウ
ラフ→ロウ
リウ→リュウ
リフ→リュウ
リャウ→リョウ
ルヰ→ルイ
レウ→リョウ
レフ→リョウ

ワ行
ワウ→オウ
ヰ→イ
ヰキ→イキ
ヰツ→イツ
ヰン→イン
ヱ→エ
ヱイ→エイ
ヱツ→エツ
ヱン→エン
ヲ→オ
ヲウ→オウ
ヲク→オク
ヲツ→オツ
ヲン→オン

正法眼蔵第一　現成公案

諸法の仏法なる時節、すなはち迷悟あり修行あり、生あり死あり、諸仏あり衆生あり。

万法ともにわれにあらざる時節、まどひなくさとりなく、諸仏なく衆生なく、生なく滅なし。

仏道もとより豊倹より跳出せるゆゑに、生滅あり、迷悟あり、生仏あり。しかもかくのごとくなりといへども、華は愛惜にちり、草は棄嫌におふるのみなり。

自己をはこびて万法を修証するを迷とす、万法すすみて自己を修証するはさとりなり。迷を大悟するは諸仏なり、悟に大迷なるは衆生なり。さらに悟上に得悟する漢あり、迷中又迷の漢

すべてのものごとを仏道の立場である「正しくものを見る道」の上から見るとき、その一々は真にそのものごと自らのありのままを現成しているから、迷い、悟り、修行、生、死、諸仏と衆生をありのままに見、明らめるのである。

総てのものごとを無我の立場、仏道で見るとき、迷いもなく悟りもなく、諸仏もなく衆生もなく、生もなく死もない。

もともと仏道は、有るという立場にも、無いという立場をも超越し捉われないものであるから、生死を解脱したところに生死があり、迷悟を解脱したところに迷悟があり、解脱のあるなしを問題としないところに解脱があるのである。しかしなお、そのことがわかっていながら、人は華の散るのは華を惜しむから散ると見る、咲かしておきたいと思う頃に散るとなげき、草の生えるのは草を嫌うからと見る。仏道はものごとを自己の体験として把むところに現成する。

自己の外に、あれこれと識得して、ものごとの真実を明らかにしようとするのが迷いである。ものごとの真実は総て自己の体験として証せられる時、それ

あり。

諸仏のまさしく諸仏なるときは、自己は諸仏なりと覚知することをもちゐず。しかあれども証仏なり、仏を証しもてゆく。身心を挙して色を見取し、身心を挙して声を聴取するに、したしく会取すれども、かがみに影をやどすがごとくにあらず、水と月とのごとくにあらず。一方を証するときは一方はくらし。

仏道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふといふは、自己をわするるなり。自己をわするるといふは、万法に証せらるるなり。万法に証せらるるといふは、自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり。悟迹の休歇なるあり、休歇なる悟迹を長長出ならしむ。

人はじめて法をもとむるとき、はるかに法の辺際を離却せり。法すでにおのれに正伝するとき、すみやかに本分人なり。

人、舟にのりてゆくに、めをめぐら

が悟りである。

迷いを迷いと悟るのが諸仏であり、悟りに執するのは真に悟っていない人である。悟りの上に悟る人があり、迷いの上に迷う人もいる。悟った人が本当に悟った人であるならば、自分の悟っていることすら、自覚しない。しかしその人は、本当に悟った仏であり、悟りからも迷いからも自由な、解脱の人もあり、また迷いの中に迷いこむ人もある。

身心を一体として、ものごとを見聞きするならば、見るもの聞くものを直接に知ることができるが、その有様は鏡に影が映るようでも、水に月が映るようでもない。主観と客観は一体であるから、その一方だけを知ろうとするならば、あとの一方は消えてしまう。

仏道を学ぶということは自己を学ぶことである。自己を学ぶということは自己を忘れることである。自己を忘れるということは、無我になることである。無我になると、体験の世界と一つになって他と対立しない解脱の自己を会得することができる。このことは、自分の身心、他人の身心をも脱落することである。悟りのあとかたさえ残さないのである。そのことをいつまでも行い現わして行くのである。

人が始めて仏道（真理）を求めるとき、それを自己のそとに求めるから、遥かにそこから離れてしまっている。仏道がもともと自分のうちにあることを正

して岸を見れば、きしのうつるとあやまる、目をしたしく舟につくれば、ふねのすすむをしるがごとく、身心を乱想して万法を辨肯するには、自心自性は常住なるかとあやまる。もし行李をしたしくして箇裏に帰すれば、万法のわれにあらぬ道理あきらけし。

たき木はひとなる、さらにかへりてたき木となるべきにあらず。しかあるを、灰はのち、薪はさきと見取すべからず。しるべし、薪は薪の法位に住して、さきありのちあり、前後ありといへども、前後際断せり。灰は灰の法位にありて、のちありさきあり。かのたき木、はひとなりぬるのち、さらに薪とならざるがごとく、人のしぬるのち、さらに生とならず。しかあるを、生の死になるといはざるは、仏法のさだまれるならひなり、このゆゑに不生といふ。死の生にならざる、法輪のさだまれる仏転なり、このゆゑに不滅といふ。生も一時のくらゐなり、死も一

しく理解され、体験されれば、すぐさま「仏の人」となる。

人が舟に乗って岸を見れば、岸が動いていると思い、目を下に向けて舟を見れば舟の進んでいることを知る。そのように自己の身心を動揺させて、ものごとの真実を知ろうとすれば、自分の心や本質が永久不変であると思い誤る。もし自分の行いを正しくして、それによって事実を直視するならば、どのようなものごとも永久不変でないことがわかるはずである。

薪は燃えて灰となり、それが再び薪に戻ることはない。しかしそれをいちがいに、薪は始めにあるものであり、灰はそれに続くものであると考えてはならない。薪は薪になりきっていて、始めから終りまで薪である。見かけの上では前後があるが、それは、つながりのない前後であって、薪はどこまでも薪である。灰もまた灰になりきっていて、始めから終りまで灰である。ちょうど、薪が灰となった後に、再び薪となることがないように、人が死んでから、再び戻ることはない。このように、生といえば生になりきっていて、生が死に移り変わるといわないのが、仏道において定められた教えである。従ってその道理は、死と生との前後際断であるから、生とは何物からか生れたものでないから「不生」というのである。死といえば死になりきっていて、死が生に移り変わるといわないのが、仏道において定められた教えである。従ってそれを、何物かが死ぬということでないから不滅というのである。生といえば一瞬々々におい

時のくらゐなり。たとへば冬と春とのごとし。冬の春となるとおもはず、春の夏となるといはぬなり。

人のさとりをうる、水に月のやどるがごとし。月ぬれず、水やぶれず。ひろくおほきなるひかりにてあれど、尺寸の水にやどり、全月も弥天も、くさの露にもやどり、一滴の水にもやどる。さとりの人をやぶらざること、月の水をうがたざるがごとし。人のさとりを罣礙せざること、滴露の天月を罣礙せざるがごとし。ふかきことはたかき分量なるべし。時節の長短は、大水小水を撿点し、天月の広狭を辨取すべし。

身心に法いまだ参飽せざるには、法すでにたれりとおぼゆ。法もし身心に充足すれば、ひとかたはたらずとおぼゆるなり。たとへば船にのりて、山なき海中にいでて四方をみるに、ただまろにのみみゆ、さらにことなる相みゆることなし。しかあれど、この大海、まろなるにあらず、方なるにあらず、のこれる海徳、つくすべからざるなり。

て生になりきっており、死といえば一瞬々々において死になりきっている。それは譬えば冬と春のようなものである。人は、冬そのものが春に変わるとは思わず、春そのものが夏になるとはいわない。

人が悟りを得るのは、ちょうど水に月が宿るようなものである。月は濡れず、水は傷つかない。月も月として、水も水としてそのままである。広く大きな光ではあるが、寸尺の水にも宿る。月も空も全体が草の露にも宿り、一滴の水にも宿る。悟りが人を傷けないのは、月が水をつらぬかないようなものである。人が悟りを妨げないのは、一滴の露が天の月を妨げないようなものである。一滴の水の深さは、天の月の高さを宿している。月影が宿る時の長短にかかわらず、それが大水にも小水にも宿ることを学び、天の月の大きさを知るべきである。

身心に仏道が本当に体験されていない時には、却ってそれが十分であると思う。もしそれが本当に体験されているならば、どこか一方が足りないと思う。譬えば、船に乗って海に出て四方を眺めるとき、海は円く見えるばかりで、その外の形は見えない。しかし、海は円いものでもなく四角いものでもなく、そのほかに様々の姿かたちがある。海は魚が見れば宮殿であり、天人が見れば宝玉づくめの玉飾りである。それがわれわれの目に円く見えるに過ぎないのである。総てのものごとがそうである。常識の立場にも、仏道の立場にも様々の立

宮殿のごとし、瓔珞のごとし。ただわがまなこのおよぶところ、しばらくまろにみゆるのみなり。かれがごとく、万法もまたしかあり。塵中格外、おほく様子を帯せりといへども、参学眼力のおよぶばかりを、見取会取するなり。万法の家風をきかんには、方円とみゆるよりほかに、のこりの海徳山徳おほくきはまりなく、よもの世界あることをしるべし。かたはらのみかくのごとくあるにあらず、直下も一滴もしかあるとしるべし。

うを水をゆくに、ゆけども水のきはなく、鳥そらをとぶに、とぶといへどもそらのきはなし。しかあれども、うをとり、いまだむかしよりみづそらをはなれず。只用大のときは使大なり、要小のときは使小なり。かくのごとくして、頭頭に辺際をつくさずといふことなく、処処に蹈翻せずといふことなしといへども、鳥もしそらをいづれば、たちまちに死す、魚もし水をいづれば、たちまちに死す。以水為命しりぬ

場があるが、人はただ、自分の能力の範囲内でしか、それを知ることができない。ものごとの真実を知るためには、海山が円いとか四角いとか見えるほかに、そのほかの姿かたちが極まりなく、無限の世界があることを知るべきである。自分の周りがそうであるばかりでなく、自分自身のうちにも、無限の世界があることを知るべきである。

魚が水を行くとき水には限りがなく、鳥が空を飛ぶとき空には限りがない。しかし魚や鳥は昔から水や空を離れず、広く行く必要があれば広く行き、狭く行く必要があれば狭く行く。そのようにして、それぞれの道を尽くしているとはいえ、鳥が空を離れればたちまち死に、魚が水を離れればたちまち死ぬ。魚が水を命とし、鳥が空を命としていることを、人は知っている。その上は鳥の無いところには空は無く、魚の無いところに海は無いことを知りなさい。命は鳥において実現し、魚において実現するのである。このことを体験すべきである。修行のうちに悟りがあり、それによって長短を超えた命が実現されるということは、このようなことである。それをもし、水を究め尽くしてから後に、

べし、以空為命しりぬべし。以鳥為命あり、以魚為命あり。以命為鳥なるべし、以命為魚なるべし。このほかさらに進歩あるべし。修証あり、その寿者命者あることかくのごとし。しかあるを、水をきはめ、そらをきはめてのち、水そらをゆかんと擬する鳥魚あらんは、水にもそらにも、みちをうべからず、ところをうべからず。このところをうれば、この行李したがひて現成公案す。このみちをうれば、この行李したがひて現成公案なり。このみち、このところ、大にあらず小にあらず、自にあらず他にあらず、さきよりあるにあらず、いま現ずるにあらざるがゆゑに、かくのごとくあるなり。しかあるがごとく、人もし仏道を修証するに、得一法通一法なり、遇一行修一行なり。これにところあり、みち通達せるによりて、しらるるきはのしるからざるは、このしることの、仏法の究尽と同生し同参するゆゑにしかあるなり。

得処かならず自己の知見となりて、

水や空を行こうとする鳥魚があるならば、水にも空にも、行くべき道を得ることができず、安住すべき処を得ることができない。今の自分のいるところに気がつけば、おのずから修行ができて、真理が実現するのである。今の自分の行くべき道に気がつけば、おのずから修行ができて、真理が実現するのである。なぜならば、真理を実現するための道や処は、大きなものでも小さなものでもなく、自分のものでも他人のものでもなく、いつどこにおいても実現されるものだからである。以上の譬えのように、仏道の修行をして悟りを得るということは、一つのことにあえばそのことを究め、一つの行いをなせばその行いを貫くことである。そこに仏道を実現する境地があり、仏道を実現する道がありながら、なかなか、そのことを悟ることができない。なぜならば、そのことを悟ることそのものが、仏道の究極を知ることにほかならないからである。

悟ったことが、必ず知識となって論理的に理解されるとは限らない。悟りの

慮知にしられんずるとならふことなかれ。証究すみやかに現成すといへども、密有かならずしも現成にはあらず。見成これ何必なり。

　麻谷山宝徹禅師、あふぎをつかふちなみに、僧きたりてとふ、「風性常住、無処不周なり、なにをもてかさらに和尚あふぎをつかふ。」師いはく、「なんぢただ風性常住をしれりとも、いまだところとしていたらずといふことなき道理をしらず」と。僧いはく、「いかならんかこれ無処不周底の道理。」ときに師、あふぎをつかふのみなり。僧礼拝す。

　仏法の証験、正伝の活路、それかくのごとし。常住なればあふぎをつかふべからず、つかはぬをりもかぜをきくべきといふは、常住をもしらず、風性をもしらぬなり。風性は常住なるがゆゑに、仏家の風は大地の黄金なるを現成せしめ、長河の蘇酪を参熟せり。

正法眼蔵現成公案第一

究極は修行によってすぐさま体験されるものであるが、それが自分によって気づかれるとは限らない。なぜならば、それが表面的理解を超えていることだからである。

　麻谷山の宝徹禅師が、あるとき扇をつかっていた。そこへある僧が来て問うた。「風の本質は変らず、どこにも行きわたらないところはないのに、どうしてあなたは扇をつかっておられるのですか」「おまえは風の本質が変らないことは知っているが、それがゆきわたらないところはないという言葉のほんとうの意味を知らないようだ」「それならば、それはどういうことですか」師はだまって扇をつかうばかりであった。僧はふかく感じて礼拝した。

　真理を知るということ、仏道の体験、正しく伝えられた仏道を生かすということは、このようなことである。「風の本質は変らないから扇をつかわなくてもよい。扇をつかわなくても風を感じることができる」というのは、風の本質を知らず、その本質が変らないということも知らないもののいうことである。風の本質が変らないからこそ、仏道を体験するものの風が、大地の黄金であることを実現し、長河の水を酪乳に成熟させたのである。

正法眼蔵第一巻・現成公案

これは、天福元年中秋のころ、かきて鎮西の俗弟子楊光秀にあたふ。

建長壬子拾勒

これは天福元年(一二三三)八月頃に書いて、九州の俗弟子楊光秀にあたえたものである。

建長元年壬子(一二五二)、七十五巻本に収録。

正法眼蔵第二　摩訶般若波羅蜜

観自在菩薩の行深般若波羅蜜多時は、渾身の照見五蘊皆空なり。五蘊は色受想行識なり、五枚の般若なり。照見これ般若なり。この宗旨の開演現成するにいはく、色即是空なり、空即是色なり。色是色なり、空即空なり。百草なり、万象なり。般若波羅蜜十二枚、これ十二入なり。また十八枚の般若あり、眼耳鼻舌身意、色声香味触法、および眼耳鼻舌身意識等なり。また四枚の般若あり、苦集滅道なり。また六枚の般若あり、布施・浄戒・安忍・精進・静慮・般若なり。また一枚の般若波羅蜜、而今現成せり、阿耨多羅三藐三菩提なり。また般若波羅蜜三枚あり、過去・現在・未来なり。また般若

真理を般若(智慧)によって理解され体験する観世音菩薩は、一切の存在についてその真相を観じ、把えることを自由に行うことができる。その時は観世音菩薩とその行は「空」という体験において一体のものである。これが全身である。一切が空の体験のほか何ものもない。観世音菩薩が一切の存在を観察する時、一切は皆「空」の相である。一切の存在は物と心の二つの体性の和合集積である五蘊に外ならない。五蘊は色(物質)の作用と受想行識の心理作用であり、その中の物の要素として地（堅）・水（流湿）・火（熱）・風（転動）の四大の体性によって集積調和したものである。人間についていえば、物の肉体は四大の体性の集合調和体であり、心の体性は受（感覚）・想（思想）・行（行動）・識（意識）等の集合調和体なのである。これらの五蘊を、智慧によって観察する時、必ず空に帰するのである。この事実から五蘊は空のものとしての五蘊であるから、五蘊の各々は解脱的なものであり、その一々が般若（仏智慧）である。この般若の道理を説法される時には「色即是空」であり「空即是色」であ

六枚あり、地・水・火・風・空・識なり。また四枚の般若、よのつねにおこなはる、行・住・坐・臥なり。

ると説かれるのである。色即是空とは森羅万象のありのままが般若であるとの体験である。この時の森羅万象は真理自体の現成としての存在である。また逆にいえば空即是色といい得るのである。

仏智が働いて一切を空と観ずるとき十二の空観、十八の空観を体験する。十二の空観の体験は主観の体性である眼・耳・鼻・舌・身・意の六識と、その対象となる客観的現象である色・声・香・味・触・法の十二を指し、十八の空観は更に客観的対象を意識する眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識等を加えたものが、主観客観一枚の現成であり体験であって、一切が皆空としられるのである。また四つの真理、苦・集・滅・道を明らめる仏智がある。苦は迷界の果報である人生苦、集は人生苦の原因、滅は人生苦を滅却した果、道は滅に到る仏道の因である。

菩薩の道は六つあるという。それは六波羅蜜といわれるものである。㈠布施、㈡持戒、㈢安忍、㈣精進、㈤禅定、㈥般若、の六つである。布施は世俗を捨て出家参学する智慧、浄戒は菩薩戒を護りつづける智慧、安忍は凡てに忍耐する智慧、精進は努力の智慧、禅定は身心を調制し安静ならしめる智慧である。般若の智慧は、これらの五つの智慧が総合統一された智慧である。五つの智慧の働きが統合せられて一大智慧の働きとなるのである。

また一つの般若波羅蜜がある。現に仏智といわれるもの、悟りといわれるも

のである。無上正等覚、約して言えば真理の正しい悟り、超経験的な智慧の境地である。また時間の上に三つの般若がある。即ち、過去、現在、未来の三時の般若である。また物と心に、六つの般若がある。即ち、地、水、火、風、空の五つと識の一つである。また四つの般若がある。即ち、日常生活の行、住、坐、臥に於てである。これらのあらゆることごとの一々、日常生活のすべてが智慧の現われ、真理自体の体験なのである。

釈尊の道場で、一人の僧が心の中に深く考えつづけていた。私は深遠な般若を尊敬している。この般若は生滅しない。何とならば般若は空であるからである。というけれども真空は妙有である。この般若の働きは空なる宇宙に山川があり、草木となって現成し、大小乗の仏や羅漢が体験として現成している真理の功徳である。この功徳は「五分法身」の戒身、定身、慧身、解脱身、知見身として現成している。

小乗の修行には修行の結果に四つの階位がある。第一位は凡夫の身を脱して、初めて聖者の仲間に入る預流果、次は迷いの情がわずかに残っている聖者の一来果、次は真理の道理のわからぬ思惑及び他の一切の迷情を断じ、欲界に還らない不還果、次は小乗の聖者の最後の階級である声聞四果の迷妄を断じて、生死の世界に生れない、即ち不生、無生という境界の聖者の阿羅漢果などがあり、また声聞乗や独覚乗、菩薩乗等の聖者、又は仏の悟りとして現成し、

釈迦牟尼如来会中有一苾蒭、竊作是念、我応敬礼甚深般若波羅蜜多。此中雖無諸法生滅、而有戒蘊・定蘊・慧蘊・解脱蘊・解脱知見蘊施設可得、亦有預流果・一来果・不還果・阿羅漢果施設可得、亦有独覚菩提施設可得、亦有無上正等菩提施設可得、亦有仏法僧宝施設可得、亦有転妙法輪・度有情類施設可得。仏知其念、告苾蒭言、如是如是、甚深般若波羅蜜、微妙難測。

而今の一苾蒭の竊作念は、諸法を敬礼するところに、雖無生滅の般若、これ敬礼なり。この正当敬礼時、ちなみに施設可得の般若現成せり、いはゆる

戒定慧乃至度有情類等なり。これを無といふ。無の施設、かくのごとく可得なり。これ甚深微妙難測の般若波羅蜜なり。

又仏法僧の三宝として現成し、更に釈尊の最上の説法として現成し、衆生救済の仏の行として現ずることができるのであると。

この僧が、ひそかに、空について考えたことを世尊が知り、それが空のありかた、働きであるとうなずかれた。まことに仏の智慧とは深く常識では測り難いものである。ひそかに僧の考えたことは諸法を敬礼することによって生滅を超越した仏智を敬礼することになるのである。この敬礼と同時に五分法身や、四果、独覚、菩薩、転法輪など衆生救済の仏智が現われるのである。生滅がないという「無」は、無の妙有的展開であるから絶対の無というのである。無の働きをこのように説くことはまことにことばではいい尽くせない仏の智慧であるからである。

天帝釈問二具寿善現一言、「大徳、若菩薩摩訶薩、欲レ学二甚深般若波羅蜜多一、当二如何学一。」善現答言、「憍尸迦、若菩薩摩訶薩、欲レ学二甚深般若波羅蜜多一、当下如二虚空一学上。」

しかあれば、学般若これ虚空なり、虚空は学般若なり。

帝釈天が具寿善現に向って「大徳にお伺いします。もし菩薩が真理を学ばんとする時、どうしたら学ぶことができますか」と問うと、善現は答えて、「憍尸迦（帝釈天が人間の時の名）よ、菩薩般若（智慧）を学ぶことは、ものごとの一切は即ち「空」であることを学ぶことである。このような道理が「学般若」というのである」（大般若経二九一巻・著不著相品）

天帝釈復白レ仏言、「世尊、若善男子善女人等、於二此所説甚深般若波羅蜜

帝釈天は再び世尊に質問した。「世尊、仏道の帰依者の男女の人々が、この説かれている甚深なる般若般羅蜜多（智慧の体験）を受け、読誦して、その道

多、受持読誦、如理思惟、為他演説、我当云何而守護。唯願世尊、垂哀示教。」爾時具寿善現、謂天帝釈言、「憍尸迦、汝見有法可守護不。」天帝釈言、「不也。大徳、我不見有法是可守護。」善現言、「憍尸迦、若善男子善女人等、作如是説、甚深般若波羅蜜多、即為守護。若善男子善女人等、作如所説、甚深般若波羅蜜多、常不遠離。当知、一切人非人等、伺求其便、欲為損害、終不能得。憍尸迦、若欲守護、作如所説、甚深般若波羅蜜多、諸菩薩者無異、為欲守護虚空。」

しるべし、受持読誦、如理思惟、すなはち守護般若なり。欲守護は、受持読誦等なり。

先師古仏云、渾身似口掛虚空、不問東西南北風、一等為他談般若、滴丁東了滴丁東。

これ仏祖嫡嫡の談般若なり。渾身般若なり、渾他般若なり、渾自般若なり、渾東西南北般若なり。

理のように思想し、他のために演説せられる場合において私らはいかにして、その智慧を正しく守護すべきですか、どうか、このことをお教え賜りたく、敢えて私のために世尊の憐れみを乞い奉ります」と願ったのである。その時、須菩提は世尊に代って「憍尸迦よ、この般若真空の理は、それを守護できるものがあるかどうか考えてみるがよい」と答えた。帝釈天は「大徳、私はそれを守護する何ものも発見できません」と、これは空なる法は、守るもの、守られるもの、見るもの見られるものの対立の二見ではない、両者は有に非ず、空に非ざる智慧そのものである。ただ一心に身を以って受持し、口を以って表わし、意を以って思惟して尊重するの外ないのである。須菩提が答えて、「憍尸迦よ、もし善男、善女等が、ものごとの差別観を超越し対立の心を脱するなら、甚深の智慧はたえずあなたの身辺を離れず、一切を智慧の理によって正しく見、正しく思惟するその所に智慧と一切が、即ち主観と客観が一線上のものとなる。一体不二の関係の上におかれるからである。ここで、正しく知ることは、智慧は一切のものごとを究め尽くしているから、一たび主客一体となった以上、一切の人、非人がその方法を求めて損害を与えようとしても、不可能である。何となれば、その方法を求めることも損害も、一切が智慧なのであるから。憍尸迦よ、もし守護しようと思うなら、智慧虚空のように学び、ものごとの差別、対立の観念を脱しなければならない。智慧の体験と、諸の菩薩なる者と空を守

釈迦牟尼仏言、舎利子、是諸有情、於二此般若波羅蜜多一、応下如二仏住一供養礼敬上。思二惟 般若波羅蜜多一、応レ如共二養一礼敬 仏薄伽梵一。所以者何。般若波羅蜜多、不レ異二仏薄伽梵一、仏薄伽梵、不レ異二般若波羅蜜多一。般若波羅蜜多、即是仏薄伽梵、仏薄伽梵、即是般若波羅蜜多。何以故。舎利子、一切如来応正等覚、皆由二般若羅蜜多一得二

護せんとするに異ならない。大乗の菩薩は能く般若の空理に住してものごとの差別観に囚われないから、空を守護の立場を厳守しているのである」と。

ここで知らねばならぬことは、智慧の体験、即ち身を以って受持し、口を以って誦出し、心を以って思想することである。全自己の身心を以って体験実現することである。このこと即ち全自己の身心が智慧の体験として実現した時、そのことが般若、智慧を守護することなのである。

今は亡きわが師が言われている。「全身口で虚空にかかり、東西南北の風に任かせて等しく人のために般若を説く、ちんちろりん、ちんちろりん」と。釈尊が言われている。この鈴の響は仏々祖々正伝の般若の説法そのものである。般若全身の響である。東西南北の境界を超えて全宇宙に常説法しているのである。

釈尊が言われた。舎利弗よ。衆生は、智慧の体験に対しては、ちょうど仏世尊に対して供養し、思慕し礼敬するようにしなければならない。それはなぜかといえば、智慧の体験は、世尊と変らず、世尊は智慧の体験と変らないからである。智慧の体験そのものは世尊であり、世尊そのものが智慧の体験なのである。それはなぜであろうか。舎利子よ。総ての諸仏は、皆、智慧の体験によって出現することが出来るからである。舎利子よ。総ての菩薩、独覚者、阿羅漢、聖者、迷いを絶ち始めた者達、修道者達は皆智慧の体験によって出現する

出現一故。舎利子、一切菩薩摩訶薩・独覚・阿羅漢・不還・一来・預流等、皆由二般若波羅蜜多一得二出現一故。舎利子、一切世間十善業道・四静慮・四無色定・五神通、皆由二般若波羅蜜多一得二出現一故。

しかあればすなはち、仏薄伽梵は般若波羅蜜多なり、般若波羅蜜多は是諸法なり。この諸法は空相なり、不生不滅なり。不垢不浄、不増不減なり。この般若波羅蜜多の現成せるは、仏薄伽梵の現成せるなり。問取すべし、参取すべし。供養礼敬する、これ仏薄伽梵に奉覲承事するなり。奉覲承事の仏薄伽梵なり。

正法眼蔵摩訶般若波羅蜜第二

爾時天福元年夏安居日、在二観音導利院一示衆。

寛元二年甲辰春三月廿一日、侍二越宇吉峯精舎侍司一書二写之一。懐弉

建治三年夏安居日、書二写之一。

ことが出来るからである。舎利弗よ。一切の世間における十善業道（仏道完成の十善の道）に、四禅定、四無色定、五神通の力は皆智慧の完成によって、出現することが出来るからである。

従ってそのため世尊は智慧の体験そのものであり、智慧の体験は一切の真理のことである。この一切の真理は、生ずることなく、滅することのないものであり、汚れを離れたものでもなく、増すこともなく、減ることもないのである。この智慧の体験が実現することは、世尊が実現することである。これに対して奉仕し、敬礼することが世尊にまみえ仕えることである。これにまみえ仕えることが、世尊そのものとなることである。

正法眼蔵第二巻・摩訶般若波羅蜜

時に天福元年夏安居の日観音導利院に於て解く。

寛元二年三月二十一日、越州、吉峰寺侍者寮に於て之れを写す。

正法眼蔵第三　仏性

釈迦牟尼仏言、一切衆生、悉有仏性。如来常住、無有変易。

これわれらが大師釈尊の師子吼の転法輪なりといへども、一切諸仏、一切祖師の頂𩕳眼睛なり。参学しきたること、すでに二千一百九十年、当日本仁治二年辛丑歳正嫡わづかに五十代、至先師天童浄和尚西天二十八代、代代住持しきたり、東地二十三世、世世住持しきたる。十方の仏祖、ともに住持せり。

世尊道の一切衆生悉有仏性は、その宗旨いかむ。是什麼物恁麼来の道転法輪なり。あるいは衆生といひ、有情といひ、群生といひ、群類といふ。悉有の言は、衆生なり、群有也。すなはち

釈尊が言われている。「一切衆生には、悉く仏性がある。仏の本質は常住で、変ることがない」

これは偉大な師、釈尊の力強い教えであると共に、凡ての諸仏、及び歴代の諸祖の根本精神である。この教えを学んで既に二千百九十年（仁治二年（一二四一）まで）、正しい後継ぎは僅かに五十代（先師天童山如浄禅師まで）、インドに二十八代、中国に二十三代の諸仏たちが、代々に亙ってこれを伝えて来たのである。諸方の諸祖たちも、共にこれを伝えて来たのである。

釈尊の言われる「一切衆生には、悉く仏性がある」ということばの真意は何であろうか。それは、「名づけることのできぬ何ものかが明らかに現前している」ということである。あるときには「衆生」といい、あるときには「有情」といい、あるときには「もろもろの生物」、あるときには、「もろもろの生類」

悉有は仏性なり、悉有の一悉を衆生といふ。正当恁麼時は、衆生の内外すなはち仏性の悉有なり、単伝する皮肉骨髄のみにあらず、汝得吾皮肉骨髄なるがゆへに。しるべし、いま仏性に悉有せらるゝ有は、有無の有にあらず。悉有は仏語なり、仏舌なり。仏祖眼睛なり。衲僧鼻孔なり。悉有の言、さらに始有にあらず、本有にあらず、妙有等にあらず。いはんや縁有・妄有ならんや。心・境・性・相等にかゝはれず。しかあればすなはち、衆生悉有の依正、しかしながら業増上力にあらず、妄縁起にあらず、法爾にあらず、神通修証にあらず。衆生の悉有、それ業増上および縁起法爾等ならんには、諸聖の証道および諸仏の菩提、仏祖の眼睛も、業増上力および縁起法爾なるべし。しかあらざるなり。尽界はすべて客塵なし、直下さらに第二人あらず、直截根源人未識、忙忙業識幾時休なるがゆへに。妄縁起の有にあらず、偏界不曾蔵のゆへに。偏界不曾蔵といふは、かな

というのは、みな衆生のことであり、一切存在のことである。つまり、一切存在の凡てを衆生というのである。そのとき衆生の内も外も、悉くが仏性である。なぜならば、仏性は師から弟子に伝えられるばかりでなく、凡てのものに同時に伝えられるからである。ここにいう、仏性が悉くの衆生にあるという「ある」とは、有無の有ではないことを知るべきである。「悉くある」ということは、仏のことばであり、仏の舌であり、仏の眼であり、諸仏の鼻なのであって、解脱によって始めて体験されることである。

ここにいう仏性は、今始めて有るものでも、本来有るものでもなく、有無を超えて有るものでもない。まして、縁によって有るものでも、迷いによって有るものでもない。また、心や対象、本質や外面的性質というように、限定して考えられるものでもない。

従ってそれは、過去の行いによって生じるものでも、迷いによって生じるものでもなく、自然に生じるものでも、神通力によって生じるものでもない。もしそのようなものであるならば、聖人達の悟りの道、諸仏の悟りの眼も、過去の行いによって有るもの、迷いによって有るもの、自然に有るものとなろう。しかしそうではない。仏性は少しもまじりけのない全体であって、この世界には仏性以外の、何ものも無いのである。なぜならば、それが凡ての思慮分別を超えて、何ものとも対立しないからである。仏性は妄想の結果現われるもので

らずしも満界是有といふにあらざるなり。徧界我有は外道の邪見なり。本有の有にあらず、亘古亘今のゆへに。始起の有にあらず、不受一塵のゆへに。條〻の有にあらず、合取のゆへに。無始有の有にあらず、是什麼物恁麼来のゆへに。始起有の有にあらず、吾常心是道のゆへに。まさにしるべし、悉有中に衆生快便難逢なり。悉有を会取すことかくのごとくなれば、悉有それ透体脱落なり。

仏性の言をきゝて、学者おほく先尼外道の我のごとく邪計せり。それ人にあはず、自己にあはず、師をみざるゆへなり。いたづらに風火の動著する心意識を、仏性の覚知覚了とおもへり。たれかいふし、仏性に覚知覚了ありと。覚者知者はたとひ諸仏なりとも、

はない。それが、普く世界に隠れないからである。しかし、普く世界に隠れないということは、世界が一つの自我によって成り立っているということではない。世界が一つの自我によって成り立っているというのは、バラモンの誤った考えである。

仏性は本来あるものではない。それが時を超えているからである。仏性は、今ことさらに始まるものではない。それが塵一つも加えないからである。仏性は一つ一つあるものではない。それが普遍的なものだからである。仏性は始めを持たないものではない。何ものかが、ここに現前しているからである。仏性は、取立ててあるものではない。平常心が仏道だからである。このように、仏性が何ものとも対立するものでないことを知るべきである。このように仏性を理解するならば、仏性は何ものにも捉われず、なにものにもこだわることがないであろう。

仏性のことばを聞いて、修行者達の多くは、バラモンの哲学者先尼の唱えた「永遠の我」のように誤って考える。それはまことの人に逢わず、まことの自己に逢わず、まことの師に見えないからである。

そのような者達は徒らに、身心の活動による知覚作用を、仏性の覚知、分別であると思っている。誰が、仏性に覚知、分別があるといったか。たとえ覚者、知者を仏というとしても、仏性そのものは覚知でも分別でもない。

仏性は覚知覚了にあらざるなり。いはんや諸仏を覚者知者といふ覚知は、なんだちが云云の邪解を覚知とせず、風火の動静を覚知とするにあらず。たゞ一両の仏面祖面、これ覚知なり。往ゝに古老先徳、あるいは西天に往還し、あるいは人天を化道する、漢唐より宋朝にいたるまで、稲麻竹葦のごとくなる、おほく風火の動著を仏性の知覚とおもへる、あはれんべし。学道転疎なるによりて、いまの失誤あり。いま仏道の晩学初心、しかあるべからず。たとひ覚知を学習すとも、覚知は動著にあらざるなり。たとひ動著を学習すとも、動著は恁麼にあらざるなり。もし真箇の動著を会取することあらば、真箇の覚知覚了を会取すべきなり。仏之与性、達彼達此なり。仏性かならず悉有なり、悉有は仏性なるがゆへに。悉有は百雑砕にあらず、悉有は一条鉄にあらず。拈拳頭なるがゆへに大小にあらず。すでに仏性といふ、諸聖と斉肩なるべからず、仏性と斉肩すべから

まして、仏を覚者、知者という時の覚知は、そのような者達が考えているように、知覚作用を覚知というのではない。ただ諸仏の各の、思慮分別を超えた働きが、まことの覚知なのである。

むかしから古老先徳達が、インドに学んだり、人々を導いたりしてきた。そのような例は、漢代から宋代に至るまで数限りない。その多くは、身心の活動が、仏性による知覚であると思っている。哀れむべきことである。仏道を学ぶことがおろそかであるから、そのような誤りを犯すのである。

いま仏道を学ぶ者達は、先輩であろうと後輩であろうと、そのような考えを持ってはならない。たとえ覚知を学んでも、仏性の働きはそのようなものではない。それに捉われることなく、まことの働きを理解するならば、まことの覚知、分別を理解するであろう。

仏とその仏性は一つである。そしてその仏性は万物に亙っている。なぜならば、万物が仏性だからである。仏性はこなごなでもなく、固まってもいない。それは凡ての対立を超えて現前しているのであるから、大きくもなく小さくもない。一度仏性と名づけるからには、仏と対立させてはならない。仏性そのものと対立させてもならない。

ある一派の者達は思っている。「仏性は草木の種子のようなものである。仏の雨が湿し、度々地を湿すことによって、芽、茎が生長し、枝、葉、花、果実

ず。ある一類おもはく、仏性は草木の種子のごとし、法雨のうるひしきりにうるほすとき、芽茎生長し、枝葉花菓もすことあり、果実さらに種子をはらめり。かくのごとく見解する、凡夫の情量なり。たとひかくのごとく見解すとも、種子および花果、ともに条々の赤心なりと参究すべし。果裏に種子あり、種子みえざれども、根茎等を生ず。あつめざれどもそこばくの枝条大囲となれる、内外の論にあらず、古今の時に不空なり。しかあれば、たとひ凡夫の見解に一任すとも、根茎枝葉、みな同生し同死し、同悉有なる仏性なるべし。

仏言、欲レ知ニ仏性義一、当レ観ニ時節因縁一。時節若至、仏性現前。

いま仏性義をしらんとおもはゞといふは、たゞ知のみにあらず。行ぜんとおもはゞ、証せんとおもはゞ、とかむとおもはゞとも、わすれんとおもはばともいふなり。かの説・行・証・亡錯・不錯等も、しかしながら時節の因縁な

ができる。そして果実は、その中に種子を孕んでいる」

このような考えは、凡夫の考えである。たとえそのように考えても、種子も花も果実も、その全体が、まじりけのない仏性であることを学ぶべきである。果実の中に種子があり、その種子は見えないが、そこから根や茎を生じて、自然に大枝、小枝を茂らせる。しかし、仏性は内にあるのでも外にあるのでもなく、古今を通じて現前しているのである。従って、たとえ今の凡夫の考えを認めるとしても、根も茎も葉も、みな共に一体なのであって、共に悉く仏性なのである。

釈尊が言われている。「仏性の意義を知ろうと思えば、時節の因縁を観じ明らめるべきである。時節因縁がもし到来すれば（客観の現象と主観の経験の要素が具備し一致する時）、仏性は現前する」

ここで、「仏性の意義を知ろうと思えば」というのは、それをただ知的に理解するばかりでなく、自己が実践して知ることであり、悟って知ることであり、解脱して知ることである。これについて説き、行い、悟り、否定し、誤解し、あるいは誤解しないことも、いずれもみな、時節因縁である。

り。時節の因縁を観ずるには、時節の因縁をもて観ずるなり。払子・拄杖等をもて相観するなり。さらに有漏智・無漏智、本覚・始覚、無覚・正覚等の智をもちゐるには観ぜられざるなり。当観といふは、能観・所観にかゝはれず、正観・邪観等に準ずべきにあらず。これ当観なり。当観なるがゆへに不自観なり、不他観なり。時節因縁聻なり、超越因縁なり。仏性聻なり、脱体仏性なり。仏々聻なり、性々聻なり。

時節若至の道を、古今のやから往々におもはく、仏性の現前する時節の向後にあらんずるをまつなりとおもへり。かくのごとく修行しゆくところに、

時節因縁のことを観ずることとは、無我の上に立って主客一如の体験によるのである。払子（白旄を束ね柄を付すもの、始め僧の蚊払の具、後に導師の表徴として用いる）や拄杖（導師の持つ杖様の棒）によって時節因縁を観ずるのである。そのほかの迷いの智、迷いを脱した智、本来具えている仏智、修業によって始めて仏智の真相を自覚する、何によって観取するかというと、ただ時節因縁によってのみ観じ取られる。それはいかなるものごとも皆時節因縁、即仏性の外はない。悟りをこえた悟りなどの智によるばかりでは明らかにすることはできないのである。

「当に観るべし」というのは、見るもの見られるものといった差別をこえ、正しい見方、誤った見方といった基準によらず、観が観としてありのままにそれを明らかに観ることである。ありのままに観るのであるから当に観るのである。観の外何ものもない。自己がそれを明らかにするのでもなく、他の者がそれを観るのでもない。それは時節因縁の到来万物みな悉く時節であり、またそれら自らそのものであり、到来することをこえた到来である。仏性そのものであり、仏性の解脱の境地である。覚者そのものであり、本質そのものである。

「時期が至れば」ということについて、古今の人びとはしばしば、ぼんやりと仏性の現前する時期がやってくれば自然に現われるであろうと思っている。そしてそのような考えで修行をしてゆく中に、自然に仏性が現われる因縁時節

自然に仏性現前の時節にあふ。時節いたらざれば、参師問法するにも、辨道功夫するにも、現前せずといふ。恁麼見取して、いたづらに紅塵にかへり、むなしく雲漢をまぼる。かくのごとくのたぐひ、おそらくは天然外道の流類なり。いはゆる欲知仏性義は、たとへば当知仏性義といふなり。当観時節因縁といふは、当知時節因縁といふなり。いはゆる仏性をしらんとおもはゞ、しるべし、時節因縁これなり。時節若至といふは、すでに時節いたれり、なにの疑著すべきところかあらんとなり。疑著時節さもあらばあれ、還我仏性来なり。しるべし、時節若至は、十二時中不空過なり。若至は既至といはんがごとし。時節若至すれば、仏性不至なり。しかあればすなはち、時節すでにいたれば、これ仏性の現前なり。あるいは其理自彰なり。おほよそ、時節の若至せざる時節いまだあらず、仏性の現前せざる仏性あらざるなり。

に会うのであろうと信じて、その時期がまだ来てなければ他に師をたずね、教えをもとめ、努力して道を励んでもなお仏性は現前しない。このような考え方の修行者は、結局は、いたずらに世俗の生き方にもどって、むなしく天から降って来るものを待っている。このような者たちは、おそらくは、偶然を信じる天然外道たちの部類である。

ここにいう、「仏性の義を知ろうと思えば」ということは、さらに深く考えるならば、仏性の義を知るべきであるということである。そして、当に時節因縁を観ずべしということは当に時節因縁を知るということである。いわゆる仏性を知ろうと思うならば、知るべきことは、時節因縁そのことである。

「時節が至れば」ということは、すでに時節は至っている、そこになんの疑うべきことがあろうということである。たとえその時節について疑うことがあろうとも、やはりわれわれに仏性は到来しているのである。

あなたがたは知りなさい。「時節がもし到来すれば」ということが、昼夜にわたって現前しているのである。「もし至れば」とは、すでに至っているということにほかならないのである。時節がもし至っているならば、仏性はそれ以上とりたてて至りようがないのである。したがってそのため、時節がすでに至れば、仏性は現前するのである。あるいはその仏性を知らんとすれば当に時節因縁を観ずべしという道理がおのずから明らかとなるのである。およそ時節の

第十二祖馬鳴尊者、十三祖のために仏性海をとくにいはく、山河大地、皆依建立、三昧六通、由茲発現。

しかあればこの山河大地、みな仏性海なり。皆依建立といふは、建立せる正当恁麼時、これ山河大地なり。すでに皆依建立といふ、しるべし、仏性海のかたちはかくのごとし、さらに内外中間にかかはるべきにあらず。恁麼ならば、山河をみるは仏性をみるなり、仏性をみるは驢腮馬觜をみるなり。皆依は全依なり、依全なりと、会取し不会取するなり。三昧六通、由茲発現。しるべし、諸三昧の発現未現、おなじく皆依仏性なり。全六通の由茲不由茲、ともに皆依仏性なり。六神通はたゞ阿笈摩教にいふ六神通にあらず。六といふは、前三〻後三〻を六神通ハラ蜜といふ。しかあれば、六神通は明〻百草頭、明〻仏祖意なりと参究すること

至っていない時節というものはどこにもなく、仏性の現前していない仏性というものはないのである。

インド禅宗の第十二祖馬鳴尊者（アシュバゴーシャ）が、十三祖加毘摩羅尊者のために仏性海について説いて言った。

「山河大地もみなこれによって成立し、坐禅も神通力もみなこれによって現われる」

したがって、この山河大地はみな限りない仏性の海である。

馬鳴尊者がここにいう、「みなそれによって成立している」とは、仏性によって成立している今のこの時節を山河大地というのである。

ここですでにみな仏性によって成立しているというからには、限りない仏性海の祖とはそのようなものであることを知るべきである。仏性はそのほかに内にあるものでもなく、外側にあるものでもなく、中間にあるものでもない。

そのため、山河を見ることとそのものは仏性を見ることである。また、仏性を見ることとは、どこにでもあるものを見ることにほかならない。ここにいう、「みなそれによって」とは、すべてが仏性によって成立すると体験すべきである。仏性によってすべてが成立することであると、全体的な体験と更に局部的具体的に仏性を見るは驢腮、馬觜、又は仏子や拄杖、などの個別的な事物の一切が仏性の現前であることを体験しなくてはならない。

なかれ。六神通に滞累せしむといへども、仏性海の朝宗に罣礙するものなり。

馬鳴尊者の語の「禅定も神通もこれによって現われる」とは、さまざまの坐禅が現われるのも、山河大地と同じくみな仏性によるということであり、六つの神通がこれによって現われるのも現われないのも、共にみな仏性によっていることを知るべきである。

ここにいう六つの神通とは、小乗仏教で説かれるただの六つの神通ではない。六というのは数の六の意味でなく、限りなく広いものの働きを今ここに六神通波羅蜜（六つの不思議な力の完成）というのである。したがって一般にいわれる六神通は、すべての物事を明らかにするものであり、明白な仏祖の心であると信じ学んではならない。尊者の言葉は、六神通の言葉に囚われているようにみえるが、実はそれは誤りで、その真意は仏性海の真実に触れているのである。それはちょうど百川の大海に帰するようである。

五祖大満禅師、蘄州黄梅人也。無レ父而生。童児得レ道。及栽松道者也。初在二蘄州西山一栽レ松、遇二四祖出遊一。告二道者一、「吾欲レ伝二法与レ汝、汝已年邁。若待二汝再来一、吾尚遅レ汝。」師諾。遂往二周氏家女一托生。因抛二濁港中一。神物護持、七日不レ損。因収養矣。至二七歳一為二童子一。於二黄梅路

五祖大満（弘忍）禅師は、蘄州黄梅の人である。父をもたず生れて、幼少のときすでに仏道の真実を悟った。これが栽松道者の生れかわりである。はじめ、この人が蘄州の西山に住んで松を栽培していたとき、四祖（大医道信）が諸国をめぐり歩いているのに出会った。そして四祖が道者に言った。

「わたしはお前に教えを伝えようと思うが、お前はもう年をとり過ぎている。もしお前が生れ変わって来ることができたら、わたくしはその時のお前を待っている」

上逢四祖大医禅師。祖見師、雖是
小児、骨相奇秀、異乎常童。祖見問
曰、「汝何姓」。師答曰、「姓即有、
不是常姓。」祖曰、「是何姓。」師答
曰、「是仏性。」祖曰、「汝無仏性」。師
答曰、「仏性空故、所以言無。」祖
識其法器、俾為侍者。後付正法眼
蔵。居黄梅東山、大振玄風。

しかあればすなはち、祖師の道取を

師はそれを承諾した。そして周氏という家の娘のところへいってその身体に宿って生れた。そのため入江に捨てられたが、不思議なものに守られて、七日間無事であった。そこで、人に引き取られて養われ、七歳の童子となり、黄梅の路上で四祖大医禅師に会った。四祖がのちの大満禅師をみると、小児ではあるけれども、人相風格が珍らしくすぐれていて、普通の子供とは異なっていた。四祖はそれを見てたずねた。

「お前はどういう姓名だ」

「姓名はありますが、普通の名前ではありません」

「それはどういう名だ」

「仏性という姓名です」

四祖は言った。

「お前に仏性などないよ」

童子はこたえて言った。

「仏性には形がないから、ないとおっしゃるのでしょう」と。

四祖はこれによって、彼が教えをつぐべきすぐれた器量をそなえた者であることを知って、侍者とならせて、のち仏法を伝授した。かくて五祖大満禅師は、黄梅の東山に住して、大いに仏道を盛にした。

したがって、仏祖たちの言葉を学ぶについて、四祖が「お前の姓名は」とた

参究するに、四祖いはく汝何姓は、その宗旨あり。むかしは何国人の人あり、何姓の姓あり、なんぢは何性と為説するなり、たとへば吾亦如是、汝亦如是と道取するがごとし。五祖いはく、姓即有、不是常姓。いはゆるは、有即姓は常姓にあらず、常姓は即有に不是なり。四祖いはく是何姓は、何は是なり、是を何しきたれり、これ姓なり。何ならしんるは是のゆへなり、是ならしんるは何の能なり、姓は是也何也なり。これを蒿湯にも点ず、茶湯にも点ず、家常の茶飯ともするなり。五祖いはく是仏姓。いはくの宗旨は、是は仏性なりとなり。何のゆへに仏なるなり。是は何姓のみに究取しきたらんや、是すでに不是のとき仏性なり。しかあればすなはち、是は何なり、仏なりといへども、脱落しきたり、透脱しきたるに、かならず姓なり。その姓すなはち周なり。しかあれども、父にうけず、祖にうけず、母氏に相似ならず、傍観に斉肩ならんや。四祖いはく

ずねた。ということは、単に姓名を聞いたことの外に、深い意味があるのである。昔は「師はどこの国の人ですか」と問われて「どこの国の者です」と答え、あるいは「君はなんという姓名の人ですか」と問われて、「なんという姓名です」とこたえた故事があるように、ここで四祖が、「お前の姓名はなにか」という言葉によって仏道を説いているのである。それは、ここで四祖がお前の姓名は何という何も、また姓名の本質は仏性自体である悉有の仏心なのであるそのことを示しているのである。ちょうど「わたくしもまたそうだ。お前もまたそうだ」と説くことのようなものである。

五祖が「名前はありますが、普通の名前ではありません」といった真の意味は、有る者は普通の姓名ではない。普通の姓名は、ただ一時的で永久の名でないということである。

四祖は「普通の名でないというなら、その名は何というのだ」とたずねたというばあいの「何というもの」とは、「是れ」のこと、仏性のことであり、是れがどういうものであるかとたずねたのである。是れは姓のことである。「どういうものか」と問うのは、「是れ」があることによってこそ是である、是の体験である。「是れ」を是としてあらしめるのが、「どういうものか」と問うことによってなされるものである。姓が、「それ」であり、「どういうもの」なのである。このような深い意味と内容をもつ仏性を、日々の生活の一々に反省し

汝無仏性。いはゆる道取は、汝はたれにあらず、汝に一任すれども無仏性なりと開演するなり。しるべし、学すべし、いまはいかなる時節にして無仏性なるぞ。仏頭にして無仏性なるか、仏向上にして無仏性なるか。七通を逼塞することなかれ。八達を摸索することなかれ。無仏性は一時の三昧なりと修習することもあり。仏性成仏のとき無仏性なるか、仏性発心のとき無仏性なるかと問取すべし、道取すべし。露柱をしても問取せしむべし、露柱にも問取すべし。仏性をしても問取せしむべし。しかあればすなはち、無仏性の道、はるかに四祖の祖室よりきこゆるものなり。黄梅に見聞し、趙州に流通し、大潙に挙揚す。無仏性の道、かならず精進すべし、趑趄することなかれ。無仏性たどりぬべしといゑども、何なる標準あり、汝なる時節あり、是なる投機あり、周なる同姓あり。直趣なり。五祖いはく仏性空故、所以言無。あきらかに道取す、空は無にあらず。

体験して、よもぎ湯にも使い、茶の湯にも使い、日常のあらゆることのうちに使って禅生活の生命の飲みものとしているのである。

五祖は、「私の姓名は是れ仏性という姓名です」と言ったことの真の意味は、「是れ」といえるものはすべて仏性だということである。それは、「どのようなもの」と問うことのできるものであるから、すでにそれが仏性なのである。「それはどのような姓名か」ということはただそれだけに真理が説き尽くされているのであるから、是がすでに「是れ」でない時もまた、すべて仏性なのである。したがって是れが何のようなものであるかと問われ、それが仏性であるとこたえられているのであるが、それをさらに解脱し、超越してみれば、所詮残るものは必ず姓名、母方の姓の周氏という姓名のみである。しかしその周の姓はすでに仏性としての周、法界周辺の周である以上、独立した絶対的な万有の一々を含蔵し尽くした仏性であって、それは、父から受け継いだものでもなく、祖父からも受け継いだものでもなく、母方の周氏の姓名を受け継ぎながら、さらにもっと深い意味をもつものであり、他のものと是れを比べることはできようか。それは、常識で考えている姓でない、もっと根本的なものの姓名仏性なる姓名であると答えたのである。

四祖が「お前には仏性などはない」と言ったそのばあいの「お前」と言ったのは、特定の五祖のことではない。それをいまここでなんじと言っているので

仏性空を道取するに、半斤といはず、八両といはず、無と言取するなり。空なるゆへに空といわず、無なるゆへに無といはず、仏性空なるゆへに無といふ。しかあれば、無の片々は空を道取する標榜なり、空は無を道取する力量なり。いはゆるの空は、色即是空の空にあらず。色即是空といふは、色を強為して空とするにあらず、空をわかちて色を作家せるにあらず、空是空の空なるべし。空是空の空といふは、空裏一片石なり。しかあればすなはち、仏性無と仏性空と仏性有と、四祖・五祖、問取道取。

あるが、それは仏性を言っているので、ここの修行者たちはこれについてよくよく参究すべきである。いまはどのようなときを無仏性というのであろうか。仏の境地を無仏性というのであろうか、仏に囚われない仏を無仏性というのであろうか。自由自在の境地をいたずらにさぐり求めてはならない。無仏性は一時の禅定であると理解する者もいる。あるいは、仏性の成就したときに無仏性となるのであろうか、仏性が発心したときに無仏性となるのであろうかと問い、そして説くべきである。露柱（本堂の丸柱）にも質問させなさい。露柱にも質問しなさい。仏性にも質問させなさい。

　したがって、無仏性という言葉は古く言われてきたが、そのもとをたづねると、はるかに四祖が五祖に答えた語から出たといわれている。それが更に、五祖の黄梅山に伝えられ、また大潙によって説かれたのである。この無仏性の言葉について、必ず努力参究して体験すべきである。滞りがあってはならない。無仏性の言葉はこのようにさまざまな禅者にさかのぼることはできるけれども、その標準となるのは、四祖が五祖に「何という姓名だ」と問うたことに始り、「お前は」と問われた時節によって無仏性現前であり、「是れ」として一切のものごとを究明することができる。それが無仏性の現前である。

　そこで五祖は、「なるほど無仏性でありますが、なぜ「無」というのかというと、仏性は空ですからゆえに空というのです。」と答えたのである。この五祖

の言葉の中に明らかに言われているように、空は「無」いではない。その仏性は「空」であるというそのことを、言葉で表現するのに半斤といわず、八両といわずとは、八両とか半斤とかいう同じ目方の量をちがった言葉で表現するようには「空」を表現できないということである。八両とかいう数量では空の表現にはならないから「無」というのである。ただ、仏性は空をいうのに、空とのみいっては意味をなさぬから、「無」といったのである。したがって、無の形をこえているから形をこえているというので、それは空を言い表わす標榜(しるし)である。空は無をいい表わす。

五祖が仏性空といったのは、四祖のいった「無仏性」を端的に表現する力量(手段)である。ここにいう「無を把む力量手段」なる空は「色即是空」の空ではない。何故なら、「色即是空」の時の空は、色に対する意味を持っているが、今の場合の「空」は、仏性空の時は、色と相対しての意ではない。色即是空の語の真意は、色の存在するのを無理やりに空とするのではない。空の根本義は「空是空」の意味における無のことである。空是空というのは、空は空なる故に空というのではなく、空は「是」として空であるとの意味である。「空裏一片石」である、即ち意は仏性の空を目方の量のように八両目といわず、半斤といわない。「無」というのである。こう言えば明瞭となる。空であるから半斤、八両目というよび方が変っても、同じ量を言っている名である。空を体

得するに、例えば「空」は「虚空」であるといっても体得はできない。空でない言葉で表現しなければならない。でないと単に抽象的な概念の固定に過ぎぬ。このように「仏性の空」ということを「空」というだけでは内容をいい尽くせないから「無」というのである。この道理から即ち「空なる故に空といわず」というのである。それを空を空といっても意味をなさぬから、このような表現をするのである。故に仏性は空だから無というのである。無の折々は空を体験する標榜（まと）であるという。即ちこの無の言葉は、無の言葉の中の数々の中味は空という内容を言葉によって把えるために、与えてきたのである。即ち空は無を体験する力量なのである。空なる言葉があってこそ、無なる言葉をつかい、この言葉をもって、ことごとの真相を把握し得るのである。即ち空は無を把握するためのはたらきなのである。

いわゆる空は、「ものごと」は「空」であるという場合の空でない。また「空はものごとである」時の意味とは異なる。なぜというに、色即是空という時は、その空は色に対しての空の意ではない。仏性空の空は色即是空という言葉を根本的な観点から見る時は、色を無理やりに空とするのでない。眼前の存在を無理やりに空と観るのではない、また空と言うものがそこにあるのにそれを一部とり出して色とするという意味で空即是色というのではない。色即是空というのは観念的な否定であるが、有仏性と言えば、有ることに囚われる。固

定されたものを仏性とはいえぬから無仏性というのである。有仏性即無仏性という処に本性の仏性がある。空はものの無自性であるという表現で、色なる差別の相は否定されているから「是」は、概念的な空、空虚でなくして、色そのままの差別の相として存在する、即ち色は空の中にそのままにあるという意味である。したがって、仏性の無と、仏性の形をこえたことと、仏性の有とについて、四祖と五祖が問うたりこたえたりしているのである。

震旦第六祖曹谿山大鑒禅師、そのかみ黄梅山に参ぜしはじめ、五祖とふ、「なんぢいづれのところよりかきたれる。」六祖いはく、「嶺南人なり。」五祖いはく、「きたりてなにごとをかもとむる。」六祖いはく、「作仏をもとむ。」五祖いはく、「嶺南人無仏性、いかにしてか作仏せん。」

この嶺南人無仏性といふ、嶺南人は仏性なしといふにあらず、嶺南人は仏性ありといふにあらず、嶺南人無仏性となり。いかにしてか作仏せんといふは、いかなる作仏をか期するといふな

中国の六祖、曹谿山大鑑禅師（慧能）が、五祖弘忍の黄梅山に始めて参じたときに、五祖が問うた。

「おまえはどこから来たのか」

「嶺南のものです」

「なにしにきたのか」

「仏になりたいと思って来ました」

五祖が言った。

「嶺南のものは無仏性である。どうして仏になどなれるものか」

ここにいう「嶺南のものは無仏性である」ということばの真意は、嶺南のものには仏性がないというのでも、仏性があるというのでもなく、無仏性のことを学びなさいというのである。「どうして仏になることができようか」ということばの真意は、仏になれぬというのではなく、どのようにして仏になろうと

り。おほよそ仏性の道理、あきらむる先達すくなし。諸阿笈摩教および経論師のしるべきにあらず、仏祖の児孫のみ単伝するなり。仏性の道理は、仏性は成仏よりさきに具足せるにあらず、成仏よりのちに具足するなり。仏性かならず成仏と同参するなり。この道理よく／＼参究功夫すべし、三二十年も功夫参学すべし。十聖三賢のあきらむるところにあらず。衆生有仏性、衆生無仏性と道取する、この道理なり。成仏以来に具足する法なりと参学する、正的なり。かくのごとく学せざるは、仏法にあらざるべし。かくのごとく学せずば、仏法あへて今日にいたるべからず。もしこの道理あきらめざるには、成仏をあきらめず、見聞せざるなり。このゆへに、五祖は向他道するに、嶺南人無仏性と為道するなり。見仏聞法の最初に、難得難聞なるは衆生無仏性なり。或従知識、或従経巻するに、きくことのよろこぶべきは衆生無仏性なり。一切衆生無仏性を見聞覚

するのかと励ましているのである。

およそ仏性の道理を明らかにした先人は少くない。それは小乗のものや仏教哲学者たちの知るところではなく、諸仏の子孫だけに、伝わることである。仏性は、我々が仏となる前に具わっているのではなく、仏と成った後に具わるのである。仏性は必ず、我々が仏となると共に生ずるのである。この道理を、よくよく身をもって学び究めるべきである。三十年二十年と、学ぶべきである。このことは、修行中の求道者たちの明らかにしえないことである。

衆生に仏性があり、衆生に仏性がないと言うのは、このようなことである。それは、仏性は我々が仏となってから後に具わるものである、ということを学ぶための正しい目やすとなる教えである。このように学ばないのは仏法ではない。もしこのように学ばないならば、仏法は今日に至らなかったであろう。もしこの道理を明らかにしないならば、仏になるということの意味を明らかにせず、見聞しないであろう。それだから五祖が相手に向かって、「嶺南のものは無仏性である」といったのである。

我々が仏祖に見え、仏道を学ぼうとする始めに、得がたく聞きがたいのは、衆生無仏性のことばである。あるいは勝れた師に従い、あるいは経巻を学ぶとき、聞いて歓ぶべきは衆生無仏性のことばである。このことばを見聞し、理解することの十分でないものは、仏性のことを未だ見聞し、理解していないので

知に参飽せざるものは、仏性いまだ見聞覚知せざるなり。六祖もはら作仏をもとむるに、五祖よく六祖を作仏せしむるに、他の道取なし、善巧なし、ただ嶺南人無仏性といふ。しるべし、無仏性の道取問取、これ作仏の直道なりといふことを。しかあれば、無仏性の正当恁麼時、すなはち作仏なり。無仏性いまだ見聞せず、道取せざるは、いまだ作仏せざるなり。

　六祖いはく、人有南北なりとも、仏性無南北なり。この道取を挙して、句裏を功夫すべし。南北の言、まさに赤心に照顧すべし。六祖道得の句に宗旨あり。いはゆる、人は作仏すとも、仏性は作仏すべからずといふ一隅の搆得あり。六祖これをしるやいなや。四祖・五祖の道取する無仏性の道得、はるかに罣礙の力量ある一隅をうけて、迦葉仏および釈迦牟尼仏等の諸仏は作仏し転法するに、悉有仏性と道取する力量あるなり。悉有仏の有、なんぞ無無の無に嗣法せざらん。しかあれば、無

ある。六祖がひたすら仏となることを求めた時に、五祖が六祖を仏とならせるのに、外のことばや方法を用いず、ただ「嶺南のものは無仏性である」と言ったのである。このように、無仏性について言ったり聞いたりすることが、仏となるための単的な方法であることを知るべきである。無仏性ということがわかったときに、仏となるのである。このことばを、未だ見聞せず、理解していないものたちは、まだ仏となってはいないのである。

　これに対して六祖が答えている。

「人に南北はあっても、仏性に南北はないでしょう」

　このことばの真意を学ぶべきである。南北ということばを、まじりけのない気持で見究めるべきである。六祖のいったことばには学ぶべきところがある。それには、人は仏になることができるが、仏性そのものは仏になることができないから、仏性はそのまま無仏性である、という隠れた意味があるのである。六祖はそれに気がついていたであろうか。

　四祖、五祖のいう無仏性のことばは、すべての時を覆い尽くす力を持っている。それによって釈尊やその前後の仏たちが、仏となって説法するに当って、「一切の衆生には、悉く仏性がある」と述べる力を持つのである。「仏性があ

仏性の語、はるかに四祖・五祖の室よりきこゆるなり。このとき、六祖その人ならば、この無仏性の語を功夫すべきなり。有無の無はしばらくおく、いかならんかこれ仏性と問取すべし、なにものかこれ仏性とたづぬべし。いまの人も、仏性とき〻ぬれば、さらにいかなるかこれ仏性と問取せず、仏性の有無等の義をいふがごとし。これ倉卒なり。しかあれば、諸無の無は、無仏性の無に学すべし。六祖の道取する人有南北、仏性無南北の道、ひさしく再三撈摝すべし。まさに撈波子に力量あるべきなり。六祖の道取する人有南北、仏性無南北の道、しづかに拈放すべし。おろかなるやからおもはくは、人間には質礙すれば南北あれども、仏性は虚融にして南北の論におよばずと六祖は道取せりけるかと推度するは、無分の愚蒙なるべし。この邪解を抛却して、直須勤学すべし。

六祖示門人行昌云、無常者即仏性

る」ということが、「仏性がない」という理解によって、始めて意義をもつのである。

そのため、無仏性ということが、四祖、五祖によって説かれているのである。このとき六祖が真実を悟っていたならば、この無仏性ということばを、もっと追究すべきであった。「有無の無ということは別として、無仏性ということはどういうことでしょうか」と尋ねるべきであった。今日の修行者たちは六祖と同じく、仏性のことばを聞くと、仏性とは何であるかを問題とせずに、仏性の有無について論ずるが、これは軽卒である。

従って、「凡てのものが無である」という無は、無仏性であることを学ぶべきである。六祖のいう「人に南北はあっても仏性に南北はない」ということばの真意を、いつまでも、ねんごろに学ぶべきである。力を入れて学ぶべきである。このことばを、静かに我物として、それから自由になるべきだ。愚かな者達が、「人間には形があるから南北があるが、仏性には形がないから南北を論ずるには及ばないという意味であろう」と推量するのは、わきまえのない妄言である。このような誤った見解をなげうって、まっしぐらに、学び励むことである。

六祖が門人の行昌に説いて言った。

也、有常者即善悪一切諸法分別心也。
いはゆる六祖道の無常は、外道二乗等の測度にあらず。二乗外道の鼻祖鼻末、それ無常なりといふとも、かれら窮尽すべからざるなり。しかあれば、無常のみづから無常を説著・行著・証著せんは、みな無常なるべし。今以現自身得度者、即現自身而為説法なり、これ仏性なり。さらに或現長法身、或現短法身なるべし。常聖これ無常なり、常凡これ無常なり。常凡聖ならんは、仏性なるべからず。小量の愚見なるべし、測度の管見なるべし。仏者小量身也、性者小量作也。このゆへに六祖道取す、無常者仏性也、常者未転なり。未転といふは、たとひ能断と変ずとも、たとひ所断と化すれども、かならずしも去来の蹤跡にかゝはれず。ゆへに常なり。しかあれば、草木叢林の無常なる、すなはち仏性なり。人物身心の無常なる、これ仏性なり。国土山河の無常なる、これ仏性なるによりてなり。阿耨多羅三藐三菩提、これ仏性な

「あらゆるものごとが移り変ることが仏性である。移り変らないものは善悪やすべてのものごとを分別する心の現成として自己を顕現するものである」と。
ここに六祖が言っている無常とは、異教徒たちや小乗の者たちの推し量ることのできないものである。小乗の者たちや異教徒たちの末輩が万象は無常であると言っても、その真意がちがう。彼らには六祖の言うところの無常の真意を究めることはできるはずがない。六祖のように無常の真実を体験会得した者のみが自ら無常を説き、行じ、実証するのであって、無常であることを現わしているのである。すなわち、いま、無常の姿によって衆生を救おうとする者に対しては、自分もまたその姿によって教えを説いているのである。これが仏性である。さらに言えば、長いものは長いものとして仏身の姿であり、短いものは短いものとして仏の姿である。聖人であることは無常であり、凡人であることも無常である。凡人であること聖人であることは常住すなわち永久不変であろうと考えるのは、仏性を理解しないことである。それでは、仏の本質が限定されたものとなってしまう。六祖は、「無常のものは仏性である」と言われているのである。
常住なるものは、移り変らないものである。移り変らないということは、一切の物事は、たとえ主観として現われるとしても、あるいは客観として現われるとしても、それは決して移り変りのあとかたを残さないのである。そのため

るがゆへに無常なり。大般涅槃、これ無常なるがゆへに仏性なり。もろくの二乗の小見、および経論師の三蔵等は、この六祖の道を驚疑怖畏すべし。もし驚疑せんことは、魔外の類なり。

常住であり永久不変なのである。

したがって、草木や林のように無常のものも仏性であり、人間の身心のように無常なものも、仏性である。国土山河も無常であり仏性である。また悟りの智慧も仏性であるから無常である。解脱も無常なのだから仏性である。もろもろの小乗の者たちや経典学者たちは、この六祖の深遠なる教を聞いて、驚き疑い恐れるであろう。またもしこれに驚かない者は、魔物のような異教徒のたぐいである。

第十四祖龍樹尊者、梵云二那伽閼刺樹那一、唐云二龍樹、亦龍勝一、亦云二龍猛一。西天竺国人也。至二南天竺国一。彼国之人、多信二福業一。尊者為説二妙法一。聞者逓相謂曰、「人有二福業一、世間第一。徒言二仏性一、誰能覩レ之。」尊者曰、「汝欲レ見二仏性一、先須レ除二我慢一。」彼人曰、「仏性大耶小耶。」尊者曰、「仏性非レ大非レ小、非レ広非レ狭、無レ福無レ報、不死不生。」彼聞二理勝一、悉廻二初心一。尊者復於二坐上一、現二自在身一、如二満月輪一。一切衆会、唯聞二法音一、不レ覩二師相一。於二彼衆中一、有二長者子迦那提婆一、謂二衆会一曰、「識二此相一

インド禅宗の第十四祖龍樹尊者は、サンスクリット語の名前をナガールジュナという。中国では龍樹あるいは龍勝といい、また龍猛ともいう。西インドの人で、のちに南インドにやって来た。その国の人は、多く現世の幸福を与える教えを信じ行じていた。尊者はそのため、彼らに対して仏のすぐれた教えを説いた。すると、それを聞いた者は、互いに言い合った。

「人には現世の幸福を得るための行いをすることが世間では一番の理想です。それなのに、あなたはいたずらに仏性について説かれますが、だれが仏性なんてものを見ることができるのですか」

尊者はこたえた。

「あなたが仏性を見ようとするなら、まず自分の慢心を除きなさい」

その人がたずねた。

否。」衆会曰、「而今我等目所レ未レ見、耳無レ所レ聞、心無レ所レ識、身無レ所レ住。」提婆曰、「此是尊者現二仏性相一以示二我等一。何以知レ之。蓋以二無相三昧、形如二満月一。仏性之義、廓然虚明。」言訖輪相即隠。復居二本坐一而説レ偈言、身現円月相、以表諸仏体、説法無其形、用辯非声色。

「仏性は大きいものですか小さいものですか」

尊者がこたえた。

「仏性は大きくもなく小さくもなく、広くもなく狭くもなく、幸せもなく、報いもなく、死ぬこともなく、生れることもない」

その人々は、このような道理のすぐれた説法を聞いて、初めの心をまったく改めた。

またあるとき、尊者はこの説法の席上、とらわれのない解脱の相好を現わした。それはちょうど満月のようであった。修行者たちはみな、ただ尊者の説法の声ばかりを聞いて、尊者の輝やかしい姿を見なかった。

この修行者の中に、金持ちのむすこの迦那提婆（カーナデーヴァ）がいて、修行者の一人にたずねた。

「説法中の尊者の満月の如く輝かしいこのお相を拝見しましたか」とたずねた。

修行者はこたえた。

「いまわたくしたちは、目に見ず、耳に聞かず、心に知らず、経験したことはありません」

迦那提婆は言った。

「このことは尊者が吾々に自在身を現じ仏性を現わしている相で、それによ

しるべし、真箇の用辯は声色の即現にあらず、真箇の説法は無其形なり。尊者かつてひろく仏性を為説する、不可数量なり。いまはしばらく一隅を略挙するなり。汝欲見仏性、先須除我慢。この為説の宗旨、すごさず辦肯すべし。見はなきにあらず、その見これ除我慢なり。我もひとつにあらず、慢も多般なり、除法また万差なるべし。しかあれども、これらみな見仏性なり、眼見目覩にならふべし。仏性非大非小等の道取、よのつねの凡夫二乗に

ってわたしたちに仏性そのものを示しておられるのだ。さて多くの修行者たちはどうしてそれを見ることができるのかといえば、形をこえた境地の形が満月のようであるからである。それは仏性の光が身心を貫いて、皓々と外界に輝きわたっているからである」

尊者の説法が終った時、不思議にも満月の相はすぐに消え去った。そしてその時、龍樹尊者はもとのように説法の座にすわっていた。そして偈を説いて、

「からだは円月の相を現わし、諸仏の体を表わす説法は形なく、声や相にたよらない」

諸大衆よ知りなさい。真実の説法は、声や相の現われでない。真実の説法は相をもたないものである。尊者がその時々に、ところどころで仏性について説いたことは数えることはできないが、今はここではただその一部を示すにすぎないのである。

さきの龍尊者の言葉の「お前が仏性を見ようと思えば、まず自分の慢心を除きなさい」という言葉の意味を、見過ごすことなく把握し、究めるべきである。ここにいう「仏性を見る」とは、できないことではなく、仏性を見ることそのことは、自己の慢心を除くことである（自己は我欲であり、慢心は煩悩である）。そのとき、自己は一つのものでなく、また慢心もさまざまであるから、それを除くものも多種多様である。しかし、慢心を除くことは、みな仏性を見

例諸することなかれ。偏枯に仏性は広大ならんとのみおもへる、邪念をたくわゑきたるなり。大にあらず小にあらざらん正当恁麼時の道取に罣礙せられん道理、いま聴取するがごとく思量すべきなり。思量なる聴取を使得するがゆへに、しばらく尊者の道著する偈を聞取すべし。いはゆる、身現円月相、以表諸仏体なり。すでに諸仏体を以表しきれたる身現なるがゆへに、円月相なり。しかあれば、一切の長短方円、この身現に学習すべし。身と現とに転疎なるは、円月相にくらきのみにあらず、諸仏体にあらざるなり。愚者おもはく、尊者かりに化身を現ぜるを円月相といふとおもふは、仏道を相承せざる儻類の邪念なり。いづれのところのいづれのときか、非身の他現ならん。まさにしるべし、このとき尊者は高座せるのみなり。身現の儀は、いまのたれ人も坐せるがごとくありしなり。この身、これ円月相現なり。身現は方円にあらず、有無にあらず、隠顕にあら

ることにほかならない。それにしても一切の慢心を取り去って仏性を体験すれば、万有の一切が悉く仏性であるから、仏性はとりたてて吾々の眼の外にあるのではなく、柳緑花紅、谿声山色、ありのままのものごとの、一つ一つの相、「はたらき」にほかならないのである。

「仏性は大きくもなく小さくもなく……」という言葉は、世間の一般人や小乗の者たちの用いている同じ言葉にしても、全く趣きを異にしていることを知り、混乱して考えてはならない。ただ一方的に、仏性は広大無辺の神秘的な超現実的な存在であろうと思うのは、誤った考えをもってきたからである。仏性は大きくもなく小さくもないという。まさにその言葉によって言い尽くされた道理を、いま聞いたことのように理解すべきである。その言葉を理解し体得することは、そのまま仏性を行い現わすことになる。

しばらく、尊者の説いた偈文について学ぶべきである。ここにいう、「からだは満月の相を現わし、よって諸仏の体を表わす」という偈文についてである。それは、すでに諸仏のからだを現わす相の実現であるから、円月の相をもつのである。したがって、すべての存在の長いもの、短いもの、四角いもの、丸いもののその一つ一つが、仏性の身現の中に統一されていて、また、この相のように完全無欠であることを知るべきである。この諸仏の身体の現われについての理解をおろそかにするものは、円月の相を理解しないばかりでなく、諸

ず、八万四千蘊にあらず、たゞ身現なり。円月相といふ、這裏是甚麼処在、説細説麤月なり。この身現は先須除我慢なるがゆへに龍樹にあらず、諸仏体なり。以表するがゆへに諸仏体を透脱す。しかあるがゆへに仏辺にかゝはれず。仏性の満月を形如する虚明ありとも、円月相を排列するにあらず。いはんや用辯も声色にあらず、身現も色心にあらず、蘊処界にあらず。蘊処界に一似なりといへども、以表なり、諸仏体なり。これ説法蘊なり、それ無其形なり。無其形さらに無相三昧なるとき身現なり。一衆いま円月相を望見すといへども、目所未見なるは説法蘊の転機なり、現自在身の非声色なり。即隠即現は、輪相の進歩退歩なり。復於座上、現自在身の正当恁麼時は、一切衆会、唯聞法音するなり、不覩師相なるなり。尊者の嫡嗣迦那提婆尊者、あきらかに満月相を識此し、円月相を識此し、身現を識此し、諸仏性を識此し、諸仏体を識此せり。入室瀉缾の衆たと

仏体であることも体得し得ないのである。おろかものは、尊者が今かりに急に化身して円月相を現わしたと思うのは、仏道を受け継がない者たちの誤った考えである。いつどこにおいて、この身のほかに化身をすることがあろうか。諸大衆はまさに知るべきである。このとき、ただ尊者は、説法の座にすわっていたばかりである。からだを現わしたということは、いま誰でもが座わっているように、ただすわっていたばかりである。いまのこの身そのものが、円月を現わしているのである。その身の現われは、四角くもなく丸くもなく、有でもなく無でもなく、他から現われたものでもなくまた他に隠れもせず、無限の物体でもなく、ただありのままなる、ただ現在この身が現われていることである。それを円月の相というのである。ここにいう円月相というは果してどういうものかというとそれを細い月ともいい大きな月ともいうのである。このからだの現われは、まず自己の慢心を除いたもの、我欲を解脱した純粋の心境であるから、その身現は龍樹という自己があるのではなく、龍樹の自らの力によって創造せる現身であって、すでにそれは仏のからだである。諸仏体は一切を超越したものであるから諸仏体をも仏のからだをも超越している。したがってそのため、仏の相という観念的なものに囚われていないのである。仏性は満月にたとえてその形を形づくって皓々然として見られる、けれども真の仏性は円月の相をならべそれを仏性というのではないのである。まして円月相なる仏性のはた

ひおほしといへども、提婆と斉肩ならざるべし。提婆は半座の尊なり、衆会の導師なり、全座の分座なり。正法眼蔵無上大法を正伝せること、霊山に摩訶迦葉尊者の座元なりしがごとし。龍樹未廻心のとき、外道の法にありしときの弟子おほかりしかども、みな謝還しきたれり。龍樹すでに仏祖となれりしときは、ひとり提婆を附法の正嫡として、大法眼蔵を正伝す。これ無上仏道の単伝なり。しかあるに、潜偽の邪群、ままに自称すらく、われらも龍樹大士の法嗣なり、論をつくり義をあつむる、おほく龍樹の手をかれり、龍樹の造にあらず。むかしすてられし群徒の人天を惑乱するなり。仏弟子はひとすぢに、提婆の所伝にあらざらんは龍樹の道にあらずとしるべきなり。これ正信得及なり。しかあるに、偽なりとしりながら稟受するものおほかり。謗大般若の衆生の愚蒙、あはれみかなしむべし。

らきも、声や相によっての即現でない。不可見のものである。従って仏の相を現わすこともまた単なる身体の上に行われるものではなく、仏性自らの自由な働きによるものである。故に現実の物ごとの世界に現わされるものでもない。龍樹の仏身は一切のものごとが仏性なる限り、現実の世界と異ならないものではあるけれども、今ここに仏の人格仏の相として現わされているのである。それは仏の真実を現わされた世界であり、それは形のないものそのものである。形のないものがさらに形をこえた境地として現わされ、無相三昧としての仏性の相が現われるのである。多くの修行者たちはそのとき円月の相を見たけれども、龍樹の現身を見たことがないというのは、龍樹の説法の肉身の相が、仏性身という無相の相になり切ってしまっているから、見えないのである。尊者のからだが隠れたり現われたりしたということは、仏性の相がそこに働いているということである。したがって、「また説法の席上において仏身を現わした」というとき、一切の大衆がただ説法の声を聞くばかりなのである。龍樹の相を見ないのである。

龍樹尊者の後継者迦那提婆尊者は、明らかに満月の相を知り、円月の相を知り、現身を知り、仏性を知り、諸仏の本体を知っていたのである。龍樹の室内で仏道の奥儀を伝える多くの弟子の中で、提婆尊者と他の弟子達とはくらべものにならないであろう。提婆尊者は師と半座を分つほどの仏道の真実を伝える

迦那提婆尊者、ちなみに龍樹尊者の身現をさして、衆会につげていはく、

師であり、大衆たちの指導者であり、釈尊の教えをすべて受け継いだ仏祖である。仏道の悟り、即ち真理を正伝することは、ちょうど霊鷲山（りょうじゅせん）において迦葉尊者が第一の座であったことに似ている。龍樹が仏道に帰依する前、バラモン教徒であった。そのときの弟子は多かったけれども、みな師弟の縁を切って分れてしまった。龍樹が正統の師となってからは、ただひとり提婆を仏道の正しい継承者として、仏道を直々伝えたのである。これは正しい仏道のひとりからひとりへの伝承である。ところが、いつわりを言う悪者たちが、自分たちも龍樹菩薩の後継者であると自称した。そして、経典の理論書をつくり、或いは解釈書を編集したりする多くの者がそれらの書物を龍樹の手になるものであるとしている。しかしそれらは全く龍樹のつくったものではなく昔龍樹によって絶縁せられた者たちの作で、世の中の人々たちをまどわしているのである。したがって、仏の教を学ぶ者たちは、ただ提婆の伝えるものでなければ龍樹の言葉でないことを知るべきである。これは正しい仏道の信仰によって始めてできることである。ところがにせの仏書であると知りながら、それを受け入れる者も多い。般若の空の教は龍樹の説で仏説ではないと仏説をそしり、仏智をけなす者たちが現われたが、その愚かしさは、あわれみ悲しむべきである。

提婆尊者は、龍樹尊者の相を指して、大衆に「これは、尊者が仏性の相を現わして、それをわれわれに示しておられるのである。どうしてそれを知るかと

此是尊者現仏性相、以示我等、何以知之、蓋以無相三昧、形如満月、仏性之義、廓然虚明なり。いま天上・人間、大千法界に流布せる仏法を見聞せる前後の皮袋、たれか道取せる、身現相は仏性なりと。大千界には、ただ提婆尊者のみ道取せるなり、余者はたゞ仏性は眼見・耳聞・心識等にあらずとのみ道取するなり。身現は仏性なりとしらざるゆへに道取せざるなり。祖師のおしむにあらざれども、眼耳ふさがれて見聞することあたはざるなり、身識いまだおこらずして了別することあたはざるなり。無相三昧の形如満月なるを望見し礼拝するに、目未所覩なり。仏性之義、廓然虚明なり。しかあれば、身現の説仏性なる、虚明なり、廓然なり。説仏性の身現なる、以表諸仏体なり。いづれの一仏二仏か、この以表を仏体せざらん。仏体は身現なり、身現なる仏性あり。四大五蘊と道取し会取する仏量祖量も、かへりて身現の造次なり。すでに諸仏体といふ、蘊処界の

いえば、無相三昧―相のない相はちょうど満月のようであるからである。仏性の境地は無相の相、廓然虚明」と言っている。

　いま世界の人々の間に伝道されて来た仏教を見聞きしてきた古今の仏道修業者たちの間で、だれがいまの龍樹の身現の相を仏性であると言ったであろうか。この世では、ただ提婆尊者一人だけがそれを言っているのである。ほかの者たちはただ、仏性は目で見たり耳で聞いたり心で認識することができない、超現実的、超人間的な存在としてのみ知るばかりである。このからだの現われる人格そのものが仏性であるということを知らないから、仏性について言うことができないのである。諸仏はそれについて教えることを惜しんだり拒んだりするわけではないが、それを見聞きする人々の目や耳がふさがれているから、それを見聞きすることができないのである。それについての判断力が起らないから、それを判断することができないのである。まだ身心がそれを感得し得るものになっていないから相のない仏性の境地そのもの、満月の形を礼拝しても、それを見ることはできないのである。そのとき、仏性の本体は廓然虚明である。

　だからいまの龍樹の相の現われがそのまま仏性を説き、仏性を示現しているのである。このように仏性を説くからだが現われるとき、それによってすべての諸仏のからだを現わしているのである。どこの諸仏が、諸仏としての仏性の

かくのごとくなるなり。一切の功徳、この功徳なり。仏功徳は、この身現の究尽し嚢括するなり。一切無量無辺の功徳の往来は、この身現の一造次なり。しかあるに、龍樹・提婆師資よりのち、三国の諸方にある前代後代、まゝに仏学する人物、いまだ龍樹・提婆のごとく道取せず。いくばくの経師・論師等か、仏祖の道を蹉過する。大宋国むかしよりこの因縁を画せんとするに、身に画し、心に画し、空に画し、壁に画することあたはず、いたづらに筆頭に画するに、法座上に如鏡なる一輪相を図して、いま龍樹の身現円月相とせり。すでに数百歳の霜華も開落して、人眼の金屑をなさんとすれども、あやまるといふ人なし。あはれむべし、万事の蹉跎たることかくのごときなる。もし身現円月相は一輪相なりと会取せば、真箇の画餅一枚なり。弄他せん、笑也笑殺人なるべし。かなしんべし、大宋一国の在家出家、いづれの一箇も龍樹のことばをきかずしらず、

相を現わされないことがあろうか。仏の体は今のこの相の現われなのである。いまのこの相が仏性なのである。仏体も身心そのものと説き、或いは体得する諸仏や諸祖の体も、また今のこのからだによって実現されるのである。今ここに諸仏の相というものは、現実の今のものごとそのままの相である。仏のすべての功徳（修行の功績）自らは悟りを開き、他は衆生を救うというその働きも、この身現という仏性の人格的表現の功徳なのである。仏の功徳も同様に一仏一身が功徳そのものである。この故に限りない仏の功徳の自由自在のすべての働きのそれぞれは、今のこのからだの現われによってすべて実現されるのである。

ところが、龍樹、迦那提婆といった師弟以来、インド、中国、日本の三国の昔から今まで、多くの人々が仏道を学んでいる者もあるが、いまだかつて龍樹や迦那提婆のように述べている者はいない。どれほど多くの経典学者や理論家たちが、諸仏の道を誤って伝えて来ていることであろう。大宋国においては昔からこの因縁を画こうとして、からだによって現わすことができず、心によって現わすことができず、空に現わすことができず、壁に現わすことができない。それだから徒らに筆によって描こうとして、説法の座の上に鏡のような一輪の絵をかいて、それを龍樹のからだの現われである鏡のような円月の相、すなわち龍樹の現身として円月を描いている。年月を経て人の目に塵がはいって正

提婆の道を通ぜずみざること。いはんや身現に親切ならんや。円月にくらし、満月を虧闕せり。これ稽古のおろそかなるなり、慕古いたらざるなり。古仏新仏、さらに真箇の身現にあふて、画餅を賞翫することなかれ。しるべし、身現円月相の相を画せんには、法座上に身現相あるべし。揚眉瞬目それ端直なるべし。皮肉骨髄正法眼蔵、かならず兀坐すべきなり。破顔微笑つたはるべし、作仏作祖するがゆへに。この画いまだ月相ならざるには、形如なし、説法せず、声色なし、用辯なきなり。もし身現をもとめば、円月相を図すべし。円月相を図せば、円月相を図すべし、身現円月相なるがゆへに。円月相を画せんとき、満月相を図すべし、満月相を現ずべし。しかあるを、身現を画せず、円月を画せず、満月相を画せず、諸仏体を図せず、以表を体せず、説法を図せず、いたづらに画餅一枚を図す。用作什麼。これを急著眼看せん、たれか直至如今飽不飢なら

しく見えなくなっているが、それが誤りであると指摘する人は一人もいない。あわれむべきことである。世の中のことのすべてがまちがっていることはこの通りである。もし、からだを現わす円月の相が円月の相であると考えるならば、それはまことに絵にかいた餅のようなものである。そのようなものにたぶらかされているのは、まったく笑止千万なことである。悲しむべきことは、大宋国中の在家や出家の者たちが、だれひとりとして、龍樹の言葉を聞く者もなく知る者もなく、また、提婆の言葉に徹することができないのでは、まして、どうして彼らが、龍樹の身現に接することを会得していることがあろうか。円月のことに暗いから折角の満月を欠かしてしまっているのである。これは修業がおろそかであるからである。仏祖を敬うことが足りないからである。仏道を学ぶ古今の諸仏、更に、真実に仏性を現わしている仏祖を拝し、ただの絵にかいた餅（肖像）を賞翫してはならない。

　このことを知るべきことは、龍樹の「身現円月」の相を描くには、法座の上の仏身の相をもってすべきである。その相は、必ず仏身の面目がさながらに堂堂と如実に現わされたものでなければならぬ。描かれた相の全身が仏性の発露、仏身の現われの相であること、そしてその仏身のすがたは必ず坐禅の相でなければならない。仏身はこのような相において始めて、以心伝心、破顔微笑の真実の仏道が伝わるのである。なぜならばこのような相において歴代の諸仏

ん。月は円形（えんぎょう）なり、円は身現（しんげん）なり。円を学するに、一枚銭のごとく学することなかれ、一枚餅に相似（そうじ）することなかれ。身相円月身なり、形如満月形なり。一枚銭・一枚餅は円に学習すべし。

予、雲遊のそのかみ、大宋国にいたる。嘉定十六年癸未秋のころ、はじめ

は仏道を修証し、以心伝心してきたのである。龍樹の円月相の画にしてもなお、真の円月相でないならば、どんなに見ていても円月の相はないというべきである。だから説法もせず、声や姿もなく、言葉もなく、仏としての働きもない。そうなれば、一枚の画餅に等しいことになってしまうこととなる。もし仏の身現を求めるならば円月の相を描くべきである。円月の相を描こうとするなら、揚眉瞬目、皮肉骨髄、正法眼蔵、破顔微笑という円月相を描くべきであろう。なぜならば、それらは空想的な形相ではなく事実としての身現円月相であるからである。ゆえにこの円月相を描くには満月相を描くべきである。ところが、仏身の現われを描かず、円月を描かず、諸仏の相を描かず、描くことをその本質とせず、説法を描かず、一として月相でなく徒らに絵に描いた餅一枚を描いて一体何をかなさんとするのか。このあやまちを直ちに反省して、だれがすぐさまこの問題を解決できるであろうか。月は円形であり、円形は無欠な身体の現われである。円形を学ぶについては、それは一枚の貨幣のようなものだと思ってはならない。一枚の餅に似たようなものであると理解してはならない。からだの相が円月の相であり、その形が満月の形なのである。一枚の貨幣、一枚の餅は、そのような円形に通じるものであることを学ぶべきである。

　わたしが道を求めて修行をしていたころ、大宋国へ行った。嘉定十六年（一二二三年）秋に、はじめて阿育王山広利禅寺をたずねた。そのとき、寺の西側の廊

て阿育王山広利禅寺にいたる。西廊の壁間に、西天東地三十三祖の変相を画せるをみる。このとき領覧なし。のちに宝慶元年乙酉夏安居のなかにかさねていたるに、西蜀の成桂知客と廊下を行歩するついでに、予、知客にとふ、「這箇是什麽変相。」知客いはく、「龍樹身現円月相。」かく道取する顔色に鼻孔なし、声裏に語句なし。予いはく、「真箇是一枚画餅相似。」ときに知客大笑すといへども、笑裏無刀、破画餅不得なり。すなはち知客と予と、舎利殿および六殊勝地等にいたるあひだ、数番挙揚すれども、疑著するにもおよばず。おのづから下語する僧侶も、おほく都不是なり。予いはく、「堂頭にとふてみん。」ときに堂頭は大光和尚なり。知客いはく、「他無鼻孔、対不得、如何得知。」ゆへに光老にとはず。恁麼道取すれども、桂兄も会すべからず、聞説する皮袋も道取せるなし。前後の粥飯頭、みるにあやしまず、あらためなほさず。又、画するこ

下の壁に、インドおよび中国の三十三人の祖師の肖像を描いたものを見た。そのときには、それがなんであるかわからなかった。のちに、宝慶元年（一二二五年）に、夏安居していた。西蜀出身の知客和尚（賓客の接待役）成桂と廊下を歩いている時、祖師らの肖像図について彼にたずねた。

「これはなんの肖像画ですか」

知客和尚は答えた。

「これは龍樹のからだを現わす円月の相だ」と答えた。

この像をよく見ていると、その顔の表情は、仏道を体得している表現がなく、その声が説法の声とは思わなかった。

そこで、わたくしは知客和尚に再びたずねた。

「ほんとにこれは絵に描いた一枚の餅のようですね」

そのとき、和尚は声をあげて笑った。けれども、真実を悟ったのではなく、画餅底の龍樹の肖像の真相を看破るなどの理解がなかった。

そこで、和尚らとわたくしとは、阿育王寺内の舎利殿や六ケ所の景勝の地などをめぐる間、この問題について数々の話を交したが、私が何故に龍樹の肖像を問題にしているかということにすら、相手は問題にしていなかった。また私らといっしょにいた他の僧たちも、自分からそれについて何ら意見を述べるものもなく、みな成桂の轍で一言もいわなかった。寺にもどってから私は成桂

とうべからざらん法は、すべて画せざるべし、画すべくは端直に画すべし。しかあるに、身現の円月相なる、かつて画せるなきなり。おほよそ仏性は、いまの慮知念覚ならんと見解すること さめざるによりて、有仏性の道にも、無仏性の道にも、通達の端を失せるがごとくなり。道取すべきと学習するもまれなり。しるべし、この疎怠は廃せるによりてなり。諸方の粥飯頭、すべて仏性といふ道得を、一生いはずしてやみぬるもあるなり。あるいはいふ、聴教のともがら仏性を談ず、参禅の雲衲はいふべからず。かくのごとくのやからは、真箇是畜生なり。なにといふ魔儻の、わが仏如来の道にまじはりけがさんとするぞ。聴教といふことの仏道にあるか、参禅といふことの仏道にあるか。いまだ聴教・参禅といふこと、仏道にはなしとしるべし。

に、「あの龍樹の肖像について住職さまにたずねてみましょう」と話しかけてみた。

そのときの住職は大光和尚であった。

知客和尚は「あの肖像のことは何にも知っておられないですから、説明できないでしょう」

そんなわけでわたくしは、大光和尚に、そのことについては一切問わなかった。わたくしがこのように言ったことについても、先輩の僧達も会得しなかった。この問いを聞いた者たちも答えることができなかった。その前後の住職たちも、日々の行事に廊下を往来してそれを見てもあやしまず、明らめることもなく、又関心も持たないでおざなりにすごしていた。龍樹の仏性は画がくことはできないであろう。元来、仏の現身の円月を描くことはその相を超越して、仏体の本質、仏性を描くべきであることを究めるべきである。

ところが、龍樹の肖像が円月の相をもっていることを、いまだかつて描いたものはない。

およそ仏性は現在の凡ての上で差別、対立の心、我を中心としての一切の心であろうとの考えから覚めることができないから、仏性が有るという言葉を聞いても、仏性が無いという言葉を聞いても、その理解のための入口さえ見失っているのである。これについていうべきことを学ぶ者もまれである。このよう

杭州塩官県斉安国師は、馬祖下の尊宿なり。ちなみに衆にしめしていはく、一切衆生有仏性。

いはゆる一切衆生の言、すみやかに参究すべし。一切衆生、その業道依正ひとつにあらず、その見まち〱なり。凡夫・外道・三乗・五乗等、おの〱なるべし。いま仏道にいふ一切衆生は、有心者みな衆生なり、心是衆生なるがゆへに。無心者おなじく衆生な

な仏道修行者の怠慢は、仏道がおとろえてしまったことによっているということを知るべきである。諸山の住職たちはみな、仏性という言葉を一生口にしないで過す者もいる。或いは、仏典を学ぶ者たちは、仏性について論じているが、参禅する僧たちはそれについて論じてはならないという。このようにいう者たちは、まことに人間よりもおとった者たちである。何という悪魔らが、わが仏教の中にまじって、それをけがそうとしているのであろうか。仏の教えのみを聞くという特別のことが仏道にあるのであろうか。又、参禅のみを修するということが仏道にあるのであろうか。いまだかつて、教えのみを聞くということと、単に参禅をするということを別とした仏道はない、ということを知りなさい。

杭州塩官県の斉安国師は、馬祖（道一）の流れをくむ師である。あるとき僧たちに説いて言った。

「一切の衆生には仏性がある」

ここにいう一切の衆生についての言葉を、すみやかに学び究めるべきである。一切衆生のあり方は、生活はその人々の行いの積み重ねで、環境においても自己においても同一でない。それがために衆生の各々のその考えはまちまちである。一般の者たちや異教徒たち、小乗の者たちはみなそれぞれ異なっている。いまここに仏道において言う一切衆生とは、心を持つ者はみな衆生である

るべし、衆生是心なるがゆへに。しかあれば、心みなこれ衆生なり、衆生みなこれ有仏性なり。草木国土これ心なり。心なるがゆへに衆生なり、衆生なるがゆへに有仏性なり。日月星辰これ心なり。心なるがゆへに衆生なり、衆生なるがゆへに有仏性なり。国師の道取する有仏性、それかくのごとし。もしかくのごとくあらずは、仏道に道取する有仏性にあらざるなり。いま国師の道取する宗旨は、一切衆生有仏性のみなり。さらに衆生にあらざらんは、有仏性にあらざるべし。しばらく国師にとふべし、一切諸仏有仏性也無。かくのごとく問取し試験すべきなり。一切衆生即仏性といはず、一切衆生有仏性といふと参学すべし。有仏性の有、まさに脱落すべし。脱落は一条鉄なり、一条鉄は鳥道なり。しかあれば、一切仏性有衆生なり。これその道理は、衆生を説透するのみにあらず、仏性をも説透するなり。国師たとひ会得を道得に承当せずとも、承当の期な

ということである。心そのものが衆生であるからである。心は体験ということである。心を持たない者も同じく衆生である。なぜならば、ここにいう衆生の心とは有る無しを越えているからである。したがって、有る無しをこえた心がみな衆生である。そして衆生がみな有仏性である。草木国土も心である。心であるから衆生である。衆生であるから有仏性である。

ここで斉安国師の言っている有仏性とは、このようなことである。もしこのようなことでなければ、仏道において説かれる有仏性ではない。

いまここで斉安国師の説いている教えの意味は、一切衆生は仏性をもっているということである。したがって、衆生でない者は、仏性をもたないということであろう。そこで、国師に「一切の諸仏には仏性がありますか、ありませんか」と、問うべきである。このようにたずねて、その真意をただすべきである。「一切衆生が仏性をもっている」というのではなく、「一切衆生がそのまま有仏性なのである」という意味であると学ぶべきである。仏性の有るという、その有ることの囚われから解脱（自由）しなさい。解脱するとは、仏性がなにものにも影響されず、なんのあとかたもとどめない自由の働きをすることである。したがって、一切の仏性がそのまま一切の衆生なのである。この道理は、衆生を超越するばかりでなく、仏性をも超越することである。国師がたとえその悟ったところを言葉によって現わしていなくても、それを現わすことは不可

きにあらず。今日の道得、いたづらに宗旨なきにあらず。又、自己に具する道理、いまだかならずしもみづから会取せざれども、四大五陰もあり、皮肉骨髄もあり。しかあるがごとく、道取も一生に道取することもあり、道取にかゝれる生々もあり。

大潙山大円禅師、あるとき衆にしめしていはく、一切衆生無仏性。

これをきく人天のなかに、よろこぶ大潙あり、驚疑のたぐひなきにあらず。釈尊説道は、一切衆生悉有仏性なり。大潙の説道は、一切衆生無仏性なり。有無の言理はるかにことなるべし、道得の当不うたがひぬべし。しかあれども、一切衆生無仏性のみ仏道に長なり。塩官有仏性の道、たとひ古仏とゝもに一隻の手をいだすににたりとも、なほこれ一条拄杖両人舁なるべし。いま大潙はしかあらず、一条拄杖呑両人なるべし。いはんや国師は馬祖の子なり、大潙は馬祖の孫なり。しかあれども、法孫は師翁の道に老大な

能ではないのである。したがって、ここに言われていることは、徒らに意味のないことではないのである。また、もともと自己にそなわっている道理は、まだ悟られていなくても、変りなく存在し、継承されていくのである。そのように、自分では知らなくても、一生かかって真理を体験するものであり、また、真理を表現しようとしてとらわれている人たちもいる。

大潙山大円禅師は、あるとき僧たちに説いて言った。

「一切衆生には仏性はない」

これを聞く人々のなかには、それをよろこびとする特にすぐれた者たちもあり、驚き疑う者たちもないわけでもない。

釈尊の説く道は「一切衆生にはことごとく仏性がある」ということである。それに対して、大潙の説く教えは、「一切衆生には仏性はない」ということである。有るという道理と、無いという道理では、はるかに異なっているから、この二つの言葉が正しいかどうかを疑うのである。しかしながら、衆生には仏性がないという言葉ばかりが、仏道においてすぐれているのである。斉安国師の説く「仏性が有る」という言葉は、釈尊の教えとよく似たものであるが、それは両方で手を指し伸べているようなもので互いに対立しているようにみえる。ところが、今の大潙の言葉はそうではなく、一本の杖を両人で舁いでいる

り、法子は師父の道に年少なり。いま大潙道の理致は、一切衆生無仏性を理致とせり、いまだ曠然縄墨外といはず。自家屋裏の経典、かくのごとくの受持あり。さらに摸索すべし、一切衆生なにとしてか仏性ならん、一切仏性あらん。もし仏性あるは、これ魔儻なるべし。魔子一枚を将来して、一切衆生にかさねんとす。仏性これ仏性なれば、衆生これ衆生なり。衆生もとより仏性を具足せるにあらず、たとひ具せんともとむとも、仏性はじめてきたるべきにあらざる宗旨なり。張公喫酒李公酔といふことなかれ。もしおのづから仏性あらんは、さらに衆生にあらず。すでに衆生あらんは、つゐに仏性にあらず。このゆへに百丈いはく、説衆生有仏性、亦謗仏法僧。説衆生無仏性、亦謗仏法僧。しかあればすなはち、有仏性といひ、無仏性といふ、ともに謗となる。謗となるといふとも、道取せざるべきにはあらず。且問你大潙・百丈、しばらくきく

ようなものである。即ち仏性というものを、この二つの立場を両方とものみこんでいるように思われる。いうまでもなく、斉安国師は馬祖第一の弟子であり、大潙は馬祖の孫弟子である。しかしながら、孫弟子は馬祖の仏道を理解することにおいてすぐれており、直接の弟子達はそれよりもおとっている。いま大潙が述べている言葉は「いっさい衆生には仏性がない」ということを真理としている。それはただ、ばく然と仏教の筋道を離れているのではない。仏道の最も深い教えを、正しく継承して来ているのである。さらに真剣に生命がけの参学をしなければならない。「一切衆生がどうして仏性そのものでないのであろうか、仏性をもたないのであろうか」ということである。

もし一切衆生のほかに仏性があるならば、それは真理の外のものに違いない。一切衆生と異なったものをもってきて、一切衆生と重ねようとしているのである。仏性は仏性のほかの何ものでもなく、衆生は衆生のほかの何ものでもない。したがって衆生は、衆生のほかの仏性をそなえているのではない。たとえ、それをそなえようとしても、仏性がとりたててくるものではないというのが、大潙の真意である。それは、張公が酒を飲めば話し相手の李公は酒も飲まないのに酔い心地にさせられるというように、仏性も何か他の機縁で酔い心地にさせられるような偶然のものでない。もともと仏性があるものならば、仏性のほかに衆生はないのである。すでに衆生があるならば、そのほかに仏性はな

べし。謗はすなはちなきにあらず。仏性は説得すやいまだしや。たとひ説得せば、説著を罣礙せん。説著あらば聞著と同参なるべし。また大潙にむかひていふべし、一切衆生無仏性はたとひ道得すといふとも、一切仏性無衆生といはず、一切仏性無仏性といはず、いはんや一切諸仏無仏性は夢也未見在なり。試挙看。

　百丈山大智禅師、示衆云、仏是最上乗、是上上智、是仏道立此人、是仏有仏性、是導師、是使得無所礙風、是無礙慧。於後能使得因果、福智自由。是作車運載因果。処於生不被生

いのである。そのため、百丈（懐海）は「衆生に仏性があると説くことも仏法僧を謗ることであり、衆生に仏性がないと説くことも仏法僧を謗ることである」と言っているのである。したがって、有仏性といい無仏性というのは、ともに仏道をそしることである。それでもなおかつ、これについて説かないわけにはゆかないのである。

　ここで、しばらく問題を提起してみよう。大潙はここで百丈に対して、「仏性があるといってもないといっても仏道をそしることになると言われますが、それで仏性をときあかしたことになるでしょうか」と聞いてみるべきである。もしときあかすことができるならば、ときあかすことそのものが仏性であり、とくことも聞くこともともに仏性なのである。そこで、百丈は大潙にむかって言うべきである。「一切衆生に仏性がないということを会得しても、一切の仏性に衆生はないとはいわず、一切の仏性に仏性がないといわない。まして、一切の諸仏に仏性はないとは夢にも見ることのないことである。これについて答えるならば、お前の理解のほどをみてやろう」と。

　百丈山大智禅師が僧たちに示して言った。

「仏は世界に於てはこの上なくすぐれた救済者であり、この上なくすぐれた叡智の人である。仏道はその上によって立っている。この人が仏性をもつ仏であり、衆生を導く偉大な吾らの師である。これが何ものにもさまたげらない自

之所留、処於死不被死之所礙。処於五陰如門開、不被五陰礙。去住自由、出入無難。若能恁麼、不論階梯勝劣、乃至蟻子之身、但能恁麼、尽是浄妙国土、不可思議。

これすなはち百丈の道処なり。いはゆる五蘊は、いまの不壊身なり。いまの造次は門開なり、不被五陰礙なり。生を使得するに生にとゞめられず、死を使得するに死にさへられず。いたづらに生を愛することなかれ、みだりに死を恐怖することなかれ。すでに仏性の処在なり、動著し厭却するは外道なり。現前の衆縁と認ずるは、使得無礙風なり。これ最上乗なる是仏なり。この是仏の処在、すなはち浄妙国土なり。

由そのものであり、何ものにもさまたげられない智慧の人である。ここにおいてすべてのものごとを自己のものとし、因果の中に即して、自由に衆生を導き叡智を現わす。その叡智は、因果に囚われないで、かえって因果を自由自在に使うようになる。ために、福と智も自由である。しかも因果を運んでゆく、それは因果に従って、因果と共に歩くことである。因果は真理であり現実である。即ち仏性なのである。因果に順応しないのは、仏性の上に異質のものを重ねるにひとしい。だから、因果と共に自己を運んでゆく時に、仏性の功徳が現われ、従って、自己も救われ他のすべてのものごとを救いに至らせる。生において生に徹し、死において死にさまたげられず、現実に解脱して自由自在である。人間もここに徹し切れば、自他平等の生活に徹底して現実のいかなる障害にもさまたげられず自由自在な生活を実現する。もしこのようなことができれば、すぐれた者やおとった者の段階は問題ではない。たとえ一匹の蟻であっても、このような境地に至れば、一切世界がことごとく、きよらかな国土となり、その様相は言葉に言い尽くすことができない。

これが百丈の説くところである。

ここにいう「現実」とは、それがそのまま、こわれないものである。即ち仏の永遠の真実にほかならない。今のこのものごとの働きがそのまま解脱に通じるものであり、現実にさまたげられることのないものである。

自己が生とともにあれば生に束縛されず、自己が死とともにあれば死にさまたげられない。したがってそのためには、徒らに生に執着してはならない。みだりに死を恐れてはならない。すでにこの現実はそのまま仏性のあるがままのものである。したがってそれに心を動かしたり、それをきらったりするのは、異教徒のなすことである。

仏性がそのまま、ここに現前する現実なのである。仏性の現成そのまま、生の相であり、いきいきした働きなのである。現成公案とはこの当体をいうのである。それがこの上もない仏そのものである。この仏のおられるところが、ほかでもない吾々目前の現実の、ありのままの真実で美しいきよらかな仏の国土なのである。

黄檗が、南泉の茶室に坐っていた。そこで南泉が黄檗に涅槃経の文を引用してたずねた。

「禅定と智慧をひとしく学ぶことによって、明らかに仏性を見るというが、それはどういうことか」と問うた。それに対して黄檗が答えた。

「何時でも何ものにも頼ることはないということだ」と。

南泉は更に問いかえした。「それはあなたが自分で会得したことではないのですか」

黄檗が「どういたしまして」と答える。

黄蘗在南泉茶堂内坐。南泉問黄蘗、「定慧等学、明見仏性、此理如何。」黄蘗云、「十二時中不依倚一物始得。」南泉云、「莫便是長老見処麼。」黄蘗曰、「不敢。」南泉云、「漿水銭且致、草鞋銭教什麼人還。」黄蘗便休。

いはゆる定慧等学の宗旨は、定学の慧学をさへざれば、等学するところに明見仏性のあるにはあらず。明見仏性のところに、定慧等学の学あるなり。

此理如何と道取するなり。たとへば、明見仏性はたれが所作なるぞと道取せんもおなじかるべし。仏性等学、明見仏性、此理如何と道取せんも道得(だうて)なり。黄蘗いはく、十二時中不依倚一物といふ宗旨は、十二時中たとひ十二時中に処在せりとも不依倚なり。不依倚一物、これ十二時中なるがゆへに仏性明見なり。この十二時中、いづれの時節到来なりとかせん、いづれの国土なりとかせん。いまいふ十二時は、人間(じんかん)の十二時なるべきか、他那裏(たなり)に十二時のあるか、白銀世界(びゃくごんせかい)の十二時のしばらくきたれるか。たとひ此土なりとも、たとひ他界なりとも不依倚なり。すでに十二時中なり、不依倚なるべし。莫便是長老見処麼といふは、これを見処といふまじやといふがごとし。長老見処麼と道取すとも、自己なるべしと回(うい)頭(とう)すべからず。自己に的当なりとも黄蘗にあらず、黄蘗かならずしも自己のみにあらず。長老見処は露回回(ろういうい)なるがゆへに。

南泉は、すかさず言った。「そんなことで、修業中に飲み水を買った銭はともかく、わらじを買った銭をだれに返してもらうのか」

そこで、黄檗は答えなかった。

ここにいう、禅定や智慧を学ぶということの真意は、禅定を修することや智慧を学ぶことがお互いにさまたげないから、それをひとつとして学ぶところにおいて仏性が明らかに見られるというように聞えるのだが実はそうではなく、仏性を身をもって明らめたとき、禅定や智慧といったものになって互いに助けあって学び得るということである。仏性が真に明らめられた時、始めて禅定と智慧の等学が現成する。それがどのようなことであるかとたずねているのである。これはどちらからいっても同じことになる。定慧等しく学すればという時は、学することと仏性を見ることを、前後からこの誤りを始めに説いたのである。仏性を見ることと定慧等学は同時であり同事である。

黄檗が「一日中、何ものにも頼らない」と言っている真意は、その一日中がたとえ時々仏性そのものの一日であるとしても、それは、仏性にすら滞らず、ほかの何ものにも頼らないということである。何ものにもたよらないことがすべてのときにわたっているから、仏性を明らかにすることができるのである。

この一日中はいつのときからやってきたのであろうか。どこの国土からやってきたのであろうか。ここにいう一日中とは、人間世界における一日中であろう

黄蘗いはく、不敢。この言は、宋土におのれにある能を問取せらるゝには、能を能といはんとても不敢といふなり。しかあれば、不敢の道は不敢に

か。それとも、ほかの世界における一日であろうか。あるいは、光り輝く浄土の世界における一日中が、いま仮りにここに実現しているのであろうか。それがたとえここにあるものであっても、たとえほかの世界にあるものであっても、それによらないのである。すでに仏性そのものが一日中にわたるものであるから、ほかによるものがないのだと言う。

南泉が「それはあなたの会得ではないのですか」と言ったことの真の意味は「それが仏性についての真の見方ではないらしい」たとえ黄蘗が「明見仏性」ということを見処していたにしても、南泉の言葉が自己にあてはまる、その的当するもの自体は黄蘗でない。自己を超越した自己、黄蘗の自己を超えた自己の働きの故に、南泉から「それはお前の見処か」といわれても、私のものとは言えぬということに同じである。あなたの会得は真実ではないらしいといったとしても、黄蘗も、それがただ自分のことであると誤解してはならない。自分のことだと指摘されても、それは黄蘗のみを指しているのではない。黄蘗は必ずしもその場合の自己と限定されていない。なぜならば、その会得するところは、明白で限りないからである。

そこで黄蘗が、「どういたしまして」と言った。この言葉は、宋の国においては、自分のうちにある能力についてたずねられれば、できることをできるという場合でも、どういたしましてと言うのである。したがってこの言葉は、た

あらず。この道得はこの道取なることと、はかるべきにあらず。長老見処たとひ長老なりとも、長老見処たとひ黄蘗なりとも、道取するには不敢なるべし、一頭水牯牛出来道吽吽なるべし。かくのごとく道取するは道取なり。道取する宗旨、さらに又道取なる道取、こゝろみて道取してみるべし。

南泉いはく、漿水銭且致、草鞋銭教什麽人還。いはゆるは、こんづのあたひはしばらくおく、草鞋のあたいはたれをしてかかへさしめんとなり。この道取の意旨、ひさしく生〻をつくして参究すべし。漿水銭いかなればかしばらく不管なる。留心勤学すべし。草鞋銭なにとしてか管得する。行脚の年月に、いくばくの草鞋をか踏破しきたれるとなり。いまいふべし、若不レ還レ銭、未レ著二草鞋一。またいふべし両三緉。この道得なるべし、この宗旨なるべし。

黄蘗便休。これは休するなり。不肯

だ否定している言葉ではないのである。黄蘗の真実の理解がただこの言葉のとおりであると、推し量ってはならない。彼の見たところがたとえ彼の本質を現わすものであり、彼の見たところがたとえ黄蘗の本質を現わすものであっても、言葉では「どういたしまして」と言うのである。それは、一頭の水牛が出て来てもうもうというように、このようにいうことはそのほかにいいようのないすぐれた言葉である。「説くべき真理を説く言葉」こういった言葉について、試みに説いてみなさい。

南泉が、「飲み水を買った銭はともかくとして、わらじを買った銭はだれに返してもらうのか」と言ったが、これは飲み水の価いはともかくとして、わらじの銭はだれに返させようかということである。この言葉の真意を、永い間にわたっていのちをかけて学び尽くしなさい。どうして、飲み水のことはここで問題としないのか、心をとめて学びつとめなさい。どうして、わらじ銭のことを問題にするのであろうか。それは修行の年月を通して、どれほどのわらじを踏み破ってきたかということである。したがって、いま「もしわらじ銭を返さないならば、もうわらじははかない」というべきである。また「二、三足」と答えるべきである。これが真実であり、その教えの意味である。

「黄蘗が答えることをやめた」ということの真意は、ここですべてを超越し

せられて休し、不肯にて休するにあらず。本色衲子しかあらず。しるべし、休裏有道は笑裏有刀のごとくなり。これ仏性明見の粥足飯足なり。

この因縁を挙して、潙山、仰山にとふていはく、「莫是黄蘗搆他南泉不得麼。」仰山いはく、「不然、須知黄蘗有陥虎之機。」潙山云、「子見処得恁麼長。」

大潙の道は、そのみ黄蘗は南泉を搆不得なりやといふ。仰山いはく、黄蘗は陥虎の機あり。すでに陥虎することあらば、捋虎頭あるべし。陥虎捋虎、異類中行。明見仏性也、開一隻眼。仏性明見也、失一隻眼。速道速道。仏性見処、得恁麼長なり。このゆへに、半物全物これ不依倚なり。百千物不依倚なり、百千時不依倚なり。このゆへにいはく、籮籠一枚、時中十二、依倚不依倚、如葛藤倚樹。天中及全天、後頭未有語なり。

たということである。自分の言葉を否定されて答えをやめたり、それを否定するために答えをやめたのではない。真の禅者はそのようなものではない。ここの消息を知るべきである。答えないことのうちに答えがあるということは、笑いのうちに刀を含んでいるようなものである。これが仏性を明らかにする道理を自己のものとしているのである。

この問答について後日、潙山が仰山にたずねて言った。「これは黄檗が、南泉のいうことを理解しなかったのではなかろうか」

それに対して仰山が答えた。

「そうではありません。黄檗には虎を捕えて穴に投げこむほどの力量があったと考えるべきです」と。

それに対して潙山が、

「お前の見どころは誠に立派である。成長したものだ」と賞揚したという話がある。ここでこの話に因んで一言いう。この大潙の言っていることは、その昔、黄檗が南泉を解しなかったのではなかろうかといったことである。それに対して仰山は「黄檗には虎をつかまえるほどの力量があります」と言っているが、すでに虎をつかまえるほどならば、虎を手なずけることもできるであろう。虎をつかまえ虎を手なずけるといった特異の行い、禅の他の言葉で言うなら陥虎の機と言うべき大力量の禅漢である。仏性のことを明らかにして片方の

趙州真際大師に、ある僧とふ、狗子還有仏性也無。この問の意趣あきらむべし。狗子とはいぬなり。かれに仏性あるべしと問取せず、なかるべしと問取するにあらず。これは鉄漢また学道するかと問取するなり。あやまりて毒手にあふ、うらみふかしといゑども、三十年よりこのかた、さらに半箇の聖人をみる風流なり。

趙州いはく、無。この道をきゝて、習学すべき方路あり。仏性の自称する無も恁麼なるべし、狗子の自称する無も恁麼道なるべし、傍観者の喚作の無も恁麼道なるべし。その無わづかに消

目を開くことであり、仏性を明らかにして、片方の目を捨てることである。仏性についての見方が、これほどまですぐれたものとなり得るのである。このため、たとえ半分のものであっても、ほかの何ものをも頼らない仏性の全体の働きである。百のものであっても千のものであっても、ほかの何ものにも頼らない仏性の全体である。そのため「囚われのすべてが、すべてのときにおいて頼っても頼らなくても、葛や藤が木にまつわるように、一切世界において、ただ言葉がない」のである。

趙州真際大師に、ある僧が問うた。

「犬にも仏性がありますか」

この問いの真意を明らかにすべきである。犬は犬なのであって、それに仏性があるかないかを問うているのではない。その真意は、「修行をしないものにも仏性があるならば、なぜ真理を究めた人がさらに道を学ぶのであろうか」ということを尋ねているのである。この問題は多くの修行者達を誤らせた恨み深い問題であるが、しかしその中には、ある禅者が三十年かかって真実の弟子に会ったという故事にも似た、勝れた趣きがある。

趙州が答えている。

「ない」

このことばには、学ぶべきところがある。仏性が自から唱える無も、このよう

石の日あるべし。

僧いはく、一切衆生、皆有仏性、狗子為甚麼無。

いはゆる宗旨は、一切衆生無ならば、仏性も無なるべし、狗子も無なるべしといふ、その宗旨作麼生となり。狗子仏性、なにとして無をまつことあらん。

趙州いはく為他有業識在。この道旨は、為他有は業識なり、業識有、為他有なりとも、狗子無、仏性無なり。業識いまだ狗子を会せず、狗子いかでか仏性にあはん。たとひ雙放雙収すとも、なほこれ業識の始終なり。

趙州、有僧問、狗子還有仏性也無。

この問取は、この僧搆得趙州の道理なるべし。しかあれば、仏性の道取問取は、仏祖の家常茶飯なり。

趙州いはく、有。

この有の様子は、教家の論師等の有にあらず、有部の論有にあらざるなり。すゝみて仏有を学すべし。仏有は趙州有なり、趙州有は狗子有なり、狗

なものであろう。犬が自ら唱える無も、このようなものであろう。傍の者達がいう無も、このようなものであろう。この無は、すべての対立を越えた無なのである。

これに対して僧がいった。

「一切衆生にはみな仏性があるのに、どうして、犬にはないのですか」

この真意は、一切衆生が仏性を持っていて、何ものとも対立しないならば、仏性とも対立しないであろう。それはどういうことですかと問うているのである。何もわざわざ、犬には仏性は無いといっているのではないのである。

趙州がこれに答えている。

「彼に迷いがあるからである」

このことばの真意は、「犬にあるのは迷いであり、迷いが犬にあるのであるが、犬は何ものとも対立せず、仏性も何ものとも対立しない。迷いが犬と対立しないのに、犬と仏性が対立するはずがない。従って、犬には仏性があるといっても、迷いがあるといっても、それは全く同じことである」という意味である。

趙州に、ほかの僧が問うた。

「犬にも仏性がありますか」

これは、この僧が趙州の心をよく知っていて、わざと問うているのである。

子有は仏性有なり。

僧いはく、既有、為甚麼却撞入這皮袋。

この僧の道得は、今有なるか、古有なるか、既有なるかと問取するに、既有は諸有に相似せりといふとも、既有は孤明なり。既有は撞入すべきか、撞入すべからざるか。撞入這皮袋の行履、いたづらに蹉過の功夫あらず。

趙州いはく、為他知而故犯。

この語は、世俗の言語として、ひさしく途中に流布せりといへども、いまは趙州の道得なり。いふところは、しりてことさらおかすとなり。この道得

このように、仏性について言ったり問うたりすることは、諸仏にとって日常のことだったのである。

それに対して趙州が答えている。

「ある」

この有は、仏教哲学者のいう有ではなく、小乗の有でもない。それより進んで、仏の悟った有は、趙州の悟った有である。趙州の悟った有は、犬の有である。犬の有は、仏性の有である。

僧がいった。

「すでに仏性があるならば、どうしてそれが、犬の体に入るのですか」

この僧のいう真意は、「仏性は今始めてあるものであるか、昔からあったものであるか、既にあるものであるかと問う時、仏性は既にあるものであり様々の有に似ているとはいえ、それ自身極めて明らかに存在するものである、それが改めて、犬の体に入るものであろうか」ということである。徒らに空論をしているわけではないのである。

これに対して趙州が答えている。

「知っていて故意に犯すからである」

これは世俗のことばとして、永く世間に広まっているのであるが、今は趙州のことばであるから、深い意味を持っている。それは「知っていてことさらに

は、疑著せざらん、すくなかるべし。いま一字の入あきらめがたしといへども、入之一字も不用得なり。いはんや欲識庵中不死人、豈離只今這皮袋なり。不死人はたとひ阿誰なりとも、いづれのときか皮袋に莫離なる。故犯はかならずしも入皮袋にあらず、撞入這皮袋かならずしも知而故犯にあらず。知而のゆへに故犯あるべきなり。しるべし、この故犯すなはち脱体の行履を覆蔵せるならん。これ撞入と説著するなり。脱体の行履、その正当覆蔵のとき、自己にも覆蔵し、他人にも覆蔵す。しかもかくのごとくなりといへども、いまだのがれずといふことなかれ、驢前馬後漢。いはんや雲居高祖いはく、たとひ仏法辺事を学得する、はやくこれ錯用心了也。しかあれば、半枚学仏法辺事、ひさしくあやまりきたること日深月深なりといへども、これ這皮袋に撞入する狗子なるべし。知而故犯なりとも有仏性なるべし。

　長沙景岑和尚の会に、竺尚書とふ、

犯す」ということである。このことばの真意を疑う人は多いであろう。この僧のいっている「入る」ということばの真意を明らかにすることはむずかしい。一般的にいえば、仏性が「入る」などという必要はない。「我々の身心のうちに仏を見ようとするならば、今の姿を離れてはありえない」ということばがあるように、仏性は、常に今の姿を離れてはありえないのである。

　このように考えてみれば、「犬が故意に犯すことによって、仏性が犬の体に入る」ということを、字義通りに解釈してはならないということがわかる。「犬の体に入る」ということは、知っているけれども故意に犯すということではない。知っているからこそ、故意に犯すのである。思慮分別があるからこそ修行するのである。従って「知っていて犯す」ということは、とりもなおさず、解脱の行いをいうのである。それを「入る」というのである。解脱の行いが徹底し尽くす時、自己をも徹底し尽くし、他者をも徹底し尽くすのである。

　これについて、「未だまことの自己を悟っていないものは、悟っていないことを免れることはできない」といってはならない。雲居高祖がいっているではないか。たとえ仏法を学び、その誤りが久しく、日に月に深まって行くとはいえ、それは解脱の行いを含んでいるのである。思慮分別しているとはいえ、有仏性なのである。

　長沙景岑和尚の法会において、役人をしている竺というものが問うた。

「蚯蚓斬為両段、両頭倶動、未審、仏性在阿那箇頭。」師云、「莫妄想。」書云、「争奈動何。」師云、「只是風火未散。」

いま尚書いはくの蚯蚓斬為両段は、未斬時は一段なりと決定するか。仏祖の家常に不恁麼なり。蚯蚓もとより一段にあらず、蚯蚓きれて両段にあらず。一両の道取、まさに功夫参学すべし。両頭倶動といふ。両頭は未斬よりさきを一頭とせるか、仏向上を一頭とせるか。両頭の語、たとひ尚書の会不会にかゝはるべからず。語話をすつることなかれ。きれたる両段は一頭にして、さらに一頭のあるか。その動といふに、倶動といふ、定動智抜ともに動なるべきなり。

未審、仏性在阿那箇頭。仏性斬為両段、未審、蚯蚓在阿那箇頭といふべし。この道得は審細にすべし。両頭倶動、仏性在阿那箇頭といふは、倶動ならば、仏性の所在に不堪なりといふか。倶動なれば、動はともに動ずとい

「みみずは斬れると二つに別れて両方とも動きます。仏性はそのどちらにあるのでしょうか」

長沙が答えた。

「妄想してはならない」

「しかし、動くことをどう説明すればよいのですか」

「体が散り散りになっていないからだ」

このように竺が「みみずが斬れて二つになる」というからには、斬れない前は一つであると決めているのであろうか。それは仏道の上からいって正しいことではない。みみずはもともと一つでもなく、斬れて二つになるものでもない。この「一つか二つか」ということばを身をもって学ぶべきである。「両方がともに動く」という両方は、斬れない前を一つとしているのであろうか、それとも、対立を越えた境地を一つとしているのであろうか。「両方」ということばを竺が理解していたかどうかは兎も角として、この話をおろそかにしてはならない。斬れた両方が一つであって、その外にもう一つ、仏性というものがあるのであろうか。動くといい、共に動くというが、禅定によって煩悩の根を動かし、智によって煩悩の根を抜くことも、共に動くことである。「仏性はどちらにあるのでしょう」というのは、「仏性が斬れて二つになった。みみずはどちらにあるのでしょう」というべきである。このことを詳しく明らかにすべ

ふとも、仏性の所在は、そのなかにいづれなるべきぞといふか。
　師いはく、莫妄想。この宗旨は作麼生なるべきぞ。妄想することなかれといふなり。しかあれば、両頭倶動するに妄想なし。妄想にあらずといふか、たゞ仏性は妄想なしといふか、仏性の論におよばず、両頭の論におよばず、たゞ妄想なしと道取するかとも参究すべし。動ずるはいかゞせんといふは、動ずればさらに仏性一枚をかさぬべしと道取するか、動ずれば仏性にあらざらんと道看するか。風火未散といふは、仏性を出現せしむるなるべし。仏性なりとやせん、風火なりとやせん。仏性と風火と、倶出すといふべからず、一出一不出といふべからず。風火すなはち仏性といふべからず。ゆへに長沙は、蚯蚓に有仏性といはず、蚯蚓無仏性といはず、たゞ莫妄想と道取す、風火未散と道取す。仏性の活計は、長沙の道を卜度すべし。風火未散といふ言語、しづかに功夫すべし。未

きである。「両方とも動く。仏性はどちらにあるのでしょう」というのは、ともに動くならば、仏性はありえないというのであろうか。ともに動くのであるから、動くことは両方とも動くが、仏性があるのはどちらであろう、と問うているのであろうか。
　長沙が「妄想してはならない」と言ったが、その真意はなんであろうか。それは妄想してはならない。ということである。それならば、それは、両方が共に動くことを妄想してはならないというのであろうか。あるいはただ、仏性を妄想してはならないというのであろうか。それとも、仏性を論ずるまでもなく、みみずの両方を論ずるまでもなく、ただ妄想してはならないというであろうか。このこともまた、身をもって究めるべきである。
　「動くことをどう説明すればいいのですか」というのは、動くから、更にもう一つの仏性を加えよというのであろうか。動かないならば仏性でないというのであろうか。また、「体が散り散りになっていない」というのは、仏性が出現していることをいうのであろうか、体なのであろうか。仏性が体と共に出現するといってはならない。一方が出現し、一方が出現しないといってはならない。体が即ち仏性であるとしてもならない。だから長沙は、みみずが有仏性であるともいわず、無仏性であるともいわず、ただ「妄想することはない」といい、「体が散り散りになっていない」といったのである。仏性の働きは、長沙

散といふは、いかなる道理かある。風火のあつまれりけるが、散ずべき期いまだしきと道取するに未散といふか。しかあるべからざるなり。風火未散はほとけ法をとく、未散風火は法ほとけをとく。たとへば、一音の法をとく時節到来なり。説法の一音なる、到来の時節なり。法は一音なり、一音の法なるゆへに。又、仏性は生のときのみにありて、死のときはなかるべしとおもふ、もとも少聞薄解なり。生のときも有仏性なり、無仏性なり。死のときも有仏性なり、無仏性なり。風火の散未散を論ずることあらば、仏性の散不散なるべし。たとひ散のときも仏性有なるべし、仏性無なるべし。たとひ未散のときも有仏性なるべし、無仏性なるべし。しかあるを、仏性は動不動によりて在不在し、識不識によりて神不神なり、知不知に性不性なるべきと邪執せるは外道なり。無始劫来は痴人おほく識神を認じて仏性とせり。本来人とせる、笑殺人なり。さらに仏性を道取

のことばによって推しはかるべきである。このことばを、静かに思いめぐらすべきである。まだ散り散りになっていないとは、どういうことであろうか。そうではない。体がまだ一つだということは、仏が真理を説いていることである。あらゆる対立を超えた真を説く時が来たのである。説かれる真理が一音（仏はただ一つの語調で真理を説き尽くすという）である時が来たのである。真理はただ一音である。仏の説かれるのが、ただ一音の真理だからである。

　また、仏性が生の時だけにあって、死の時にないと思うのは、学ぶことが少く、理解することが浅いからである。生の時も有仏性であり、そして無仏性である。死の時も有仏性であり、そして無仏性である。体が散り散りになることや、ならないことを論ずるならば、それらのことは、仏性が散り散りになったり、ならなかったりすることに外ならない。そうだとすれば、たとえ、散り散りの時も、有仏性であり、そして無仏性である。たとえ散り散りになっていないときも、有仏性であり、そして無仏性である。それを「仏性は動く動かないによって、存在したりしなかったりする。知覚するしないによって、心であったりなかったりする。知る知らないによって、仏性であったりなかったりする」というような誤った見解にこだわるのは、異教徒のすることである。

　永く久しく、多くの愚か者達が、心を仏性とし、覚者として来たが、笑うべきである。

するに、拕泥滞水なるべきにあらざれども、牆壁瓦礫なり。向上に道取するとき、作麼生ならんかこれ仏性。還委悉麼。三頭八臂。

正法眼蔵仏性第三

仁治二年辛丑十月十四日、記于観音導利興聖宝林寺。

同四年癸卯正月十九日、書写之。

懐弉

爾時仁治二年辛丑十月十四日、在雍州観音導利興聖宝林寺示衆。

再治御本之奥書也。

正嘉二年戊午四月廿五日、以再治御本交合了。

于時弘長元年辛酉夏安居日、在越州吉田郡吉祥山永平寺、以先師御草本書写之。彼本所所散散、或書消、或書人、或被書直、仍今校合書写之也。

小師比丘二代和尚御名

建治三年夏安居日、書写之。寛海

嘉元二年甲辰八月十二日、書写畢。

この上、仏性についていうならば、余り詳しくいうと却ってむずかしくなるのであるが、要をいえば、仏性は土塀、瓦礫である。更にいうならば、仏性は鬼神の姿である。このように、あらゆるものが仏性なのである。

正法眼蔵第三巻・仏性

時に、仁治二年辛丑十月十四日、雍州観音導利興聖宝林寺に在って修行者たちに示す。

正法眼蔵第四　身心学道

仏道は、不道を擬するに不得なり、不学を擬するに転遠なり。

南岳大慧禅師のいはく、修証はなきにあらず、染汙することえじ。仏道を学せざれば、すなはち外道・闡提等の道に堕在す。このゆゑに、前仏後仏かならず仏道を修行するなり。

仏道を学習するに、しばらくふたつあり。いはゆる心をもて学し、身をもて学するなり。心をもて学するとは、あらゆる諸心をもて学するなり。その諸心といふは、質多心・汗栗駄心・矣栗駄心等也。又、感応道交して、菩提心をおこしてのち、仏祖の大道に帰依し、発菩提心の行李を習学するなり。たとひいまだ真実の菩提心おこらずと

仏道は「正しい学道」である。仏道にいかなる不正な学道をもって来ても当てはまらない。仏道はただ一つの道である。

他の外道や邪教を交えようとしても、それは益々仏道と遠ざかり離れてゆくばかりである。

南岳懐譲禅師は、

修行（学）と証（道）がないのでなく、ただ染汙することを得ない、修証によって仏道が歪曲されてはならない。ものごとを「あるがまま」に把握し、体験することである。

仏道を修証しないものは外道、邪教に落ちるのである。ゆえに釈尊以来、歴代の諸仏は必ず仏道を修証して来たのである。

仏道の習学を考えてみると、二つの道がある、心学道と身学道とである。実は人間の行は身心一如で二つのものでなく、修証も身心一如の修証で二途ある筈はないが、身といい心という限り、二つの方面にこれをしばらく分けて観察

いふとも、さきに菩提心をおこせりし仏祖の法をならふべし。発菩提心なり、赤心片片なり、古仏心なり、平常心なり、三界一心なり。これらの心を放下して学道するあり、拈挙して学道するあり。このとき、思量して学道す、不思量して学道す。あるいは金襴衣を正伝し、金襴衣を稟受す。あるいは汝得吾髄あり、三拝依位而立あり。碓米伝衣する、以心学心也。剃髪染衣、すなはち回心なり、明心なり。踰城し入山する、出一心、入一心なり。山の所入なる、思量箇不思量底なり。世の所捨なる、非思量なり。これを眼睛に団しきたること二三斛、これを業識に弄しきたること千万端なり。かくのごとく学道するに、有功に賞おのづからきたり、有賞に功いまだいたらざれども、ひそかに仏祖の鼻孔をかりて出気せしめ、驢馬の脚蹄を拈して印証せしむる、すなはち万古の榜様なり。しばらく山河大地日月星辰これ心なり。この正当恁麽時、いかなる保任か現前するのである。

心を学することは、あらゆる心を用いて学道すべきである。その諸心というのは、質多心（慮知心）汗栗駄心（草木心）矣栗駄心（真実心）などである。また感応道交（自己の心に感じ応じ、他のことに通ずる心）して仏道を求める心を発してのち仏祖の仏道に帰依して、仏道を修証するのである。それがたとえ今の仏道修証の心が未完成のものにしても、仏道を求めた最初の初一念を発憤しつづけて学道しなければならぬ。これが仏道を求め、学道する唯一の道であり、仏道の心、古仏心、平常心である。宇宙心である。

仏道を修証する心、即ち学道の心は、色々の心をもって学ぶことであるが、その色々の心を捨て去って「無」の心で学道することもある。慮知心、邪心などは投げ棄て去るべきものである。半面に於ては、取り上げ用うべき心に、菩提心、赤心、古仏心、平常心がある。また万有の心、即ち「三界一心」がある。

心学道の方法は、これらの色々の心、例えば慮知心、邪心などは投げ捨てるべきものであるが、これに対して菩提心とか、赤心とか、古仏心、平常心などとかの心を提げて学道する場合もある。

このような心をもって学道するには、或いは思量をもってする学道もあれば、思量を超越して、心意識の転動を停めて学道することもある。そもそも学道するに思量を運ばないで学ぶことはできないが、その思量は「不思量」即ち

る。山河大地といふは、山河はたとへば山水なり。大地は此処のみにあらず。山もおほかるべし、大須弥小須弥あり。横に処せるあり、竪に処せるあり。三千界あり、無量国あり。色にかかるあり、空にかかるあり。河もさらにおほかるべし、天河あり、地河あり、四大河あり、無熱池あり。北倶盧洲には四阿耨達池あり、海あり、池あり。地はかならずしも土にあらず、土かならずしも地にあらず。土地あるべし、心地もあるべし、宝地もあるべし。万般なりといふとも、地なかるべからず。空を地とせる世界もあるべきなり。日月星辰は人天の所見不同あるべし、諸類の所見おなじからず。恁麽なるがゆゑに、一心の所見これ一斉なるなり。これらすでに心なり。内なりとやせん、外なりとやせん。来なりとやせん、去なりとやせん。生時は一点を増するか、増せざるか。死には一塵のさるか、さらざるか。この生死および生死の見、いづれのところにおかんとかす

思量するものなき思量でなくてはならない。

また釈尊が迦葉に仏道を伝えられた時、金襴の衣を授けてその証拠とせられた。迦葉は金襴衣を受けて仏道正伝の証拠とした。これも学道である。また達磨は二祖の恵可に仏道を授けて「汝、吾が髄を得たり」といい、恵可はそれに対して、その位置に立って三拝したことも、また六祖の慧能が師の五祖に夜中碓米の室で袈裟を授かったのも、いずれもみな心をもってした学道の事実なのである。頭を剃り、黒衣を着るも心である。これは心を回らすこと、心を転向させることである、凡夫心を仏心に転向することである。明心することである。暗の心を明るい心に転ずることである。今までカピラ城の王子であった悉多達太子が、出城、出家せられたことも凡夫の一心から仏の一心に転向せられたことなのである。出家出山の心も、入山入定の心も一つの心である。出山出家の心は凡夫の思量の心、入山入定の心は思量を超越した心である。何れも一つの心の体験である、思量箇の不思量の境地である。世間の欲即ち我の思量を超越した思量、即ち非思量である。

学道はこの非思量に到ることである。この非思量を「心学道」の眼として、それもこの眼球を二三斛まるめて用いることである。

仏祖はこの非思量を平常の一々の身心、行いの上に無限に働かしているのである。

る。向来はただこれ心の一念二念なり。一念二念は一山河大地なり、二山河大地なり。山河大地等、これ有無にあらざれば、大小にあらず、得不得にあらず、識不識にあらず。通不通にあらず、悟不悟に変ぜず。かくのごとくの心みづから学道することを慣習するを、心学道といふと決定信受すべし。この信受、それ大小有無にあらず。いまの知家非家・捨家出家の学道、それ大小の量にあらず、遠近の量にあらず。鼻祖鼻末にあまる、向上向下にあまる。展事あり、七尺八尺なり。投機あり、為自為他なり。恁麽なる、すなはち学道なり。学道は恁麽なるがゆゑに、墻壁瓦礫これ心なり。さらに三界唯心にあらず、法界唯心にあらず、墻壁瓦礫なり。咸通年前につくり、咸通年後にやぶる。拕泥滞水なり、無縄自縛なり。玉をひくちからあり、水にいる能あり。とくる日あり、くだくるときあり、極微にきはまる時あり。露柱と同参せず、燈籠と交肩せず、かくの

このようにあらゆる心をもって学道すれば修行が積まれると、悟りを開くこともおのずから実現するものである。本来具有の仏心である我に、学道の功が未だ積まれない場合は仏祖の身心の学道、修証の仏行を標準に学道し、修証する時、仏祖の印可証明を得ることができるのである。このことが、学道すなわち仏道修証に対する古今の真理、永遠の標準である。

　さて、心というは何か、それは何ら把えどころのないものである。現前の山河、大地、日月星辰、これみな心である、心の上の体験であるという時、もしこの眼前の山河、大地の体験が心であるなら、その意味はどうか、またどうして把え得るのか。

　山河大地ということは、山河は山水ということである。大地はこの土地に限らない多数多様の山も土地もあろう。大須弥山、小須弥山もある。横に広がるもの縦に並ぶもの、上に昇るものがある。また三千世界があるが、この世界みな山ばかりの処である。無量国にも人間の国、天人の国などの何れにも山がある。

　河もまた多種多様である。天河、地河、四大河、無熱池、四大池があり、北倶盧洲には四阿耨達池、海、池などがある。土は必ずしも地に限っていない、心地、宝地などがある。このように多種多様である、地という限り土地であるべきであるが、心地、宝地などは体験を根拠とした場所としている。また空を

ごとくなるゆゑに、赤脚走して学道するなり、たれか著眼看せん。翻筋斗して学道するなり、おのおの随他去あり。このとき、壁落これ十方を学せしむ、無門これ四面を学せしむ。発菩提心者、あるいは生死にしてこれをうけることあり、あるいは涅槃にしてこれをうることあり、あるいは生死涅槃のほかにしてこれをうることあり。ところをまつにあらざれども、発心のところにさへられざるあり。境発にあらず、智発にあらず、菩提心発なり。発菩提心なり。発菩提心は、有にあらず無にあらず、善にあらず悪にあらず、無記にあらず、報地によりて縁起するにあらず。天有情はさだめてうべからざるにあらず、ただまさに時節とともに発菩提心するなり。依にかかはらざるがゆゑに。

地とせる世界もあるが、これらも空を体験とした空地なのである。

日月星辰は見る者によって同じではない。人間と天人の見る時は自ずから相違する。仏典に一境四心ということがある、同じ水を見ても人は水のままに見るが、天人は琉璃と見、鬼は膿血と見、魚は、窟宅と見る。このように、見方によって見方がそれぞれである、見る者の立場と時と所によって異なるのである。吾々はものごとを「ありのままに」在るものをあるがまま、如実に見るということは、ものごとを体験することである。体験することは、ものごとをあるがままに把むこと、受け入れることである。「見るもの」と「見られるもの」の一如の働きである。一心というのは、この体験の働きをいうのである。

このようにあらゆるものごとは心である。山河大地、日月星辰といえば心の外のものである、だがこの山河大地が心であるということになると、もうそれは外のものではなくなる。山河大地は外のものでも、また心の中のものでもない。山河大地である心なのである。それは他から来て心に現じたものか、また心から出て行くというべきか。体験はそれ自体の働きであり、行いである。外からのものでも内のものでもない。そしてまた来るものであり、去るものでもある。また外のもの内のものである。実に内外去来の自由なありのままの消息、即ち内外自在、去来無碍のものごとである。

それであるから生きている時、心というものを増すであろうか、増さないで

あろうか、死という時に心に欠けるものがあるであろうか、ないであろうか。これらのことについてよく考えてみるがよい。この生死の事実、その観察において、果してその真相はどうなのか、「生死とは何であるのか」、生死は心の外の問題か、内の問題なのか、よく考えてみなければならぬ問題である。

以上に述べたものごとの一切は「心」である、心の働きである、心の働きの一念、二念である（念は心の相）。心の体験の相なのである。この一念二念が一山河大地、二山河大地である。これらの山河大地は有無、大小、得不得、識不識、通不通、悟不悟の対立、差別の相を超越している「心」をそのままに学道するのを仏祖の家風としている。従って仏道の身心学道としているということを、決定信受すべきである。この決定、信受は心自らの働きであるから、大小・有無の相対を超えた絶対的のものの、唯信受それのみである。今のこの家が真の家、体験の世界でなく概念にすぎないことを知り、家を捨てるこの学道は、相対的な時間、空間を超越せる真理の体験、仏道の実現にある。その故にこの学道の行いは無際限に行われるべきである。

そしてこの学道の上にはいろいろの相がその中に現われるものである。展事（てんじ）とか、投機（とうき）とかがそれである。展事とは、師と弟子の学道の参学についての問答とか、入室（にっしつ）とかであり、投機とは師の指導の時、相手の能力に応じて言葉や所作によって指導する事である。これらの展事、投機のことは、自他の学道で

あることを忘れてはならない。学道とはこのようなことなのである。
学道は墻壁（かべ）や瓦や礫が心である、ということを究めることである。このことは、仏教では「世界は心である」といい「万有は心である」というけれど、それは実際の現実ではない抽象的な概念にすぎない、ここで学道する墻壁や瓦礫が心であるというのは現実であり、体験そのものである。唐の疎山禅師は咸通年間(八六〇－八七三)前に会得し咸通年後に悟ったという。そのような「三界唯心」とか「法界唯心」という概念に縛られて、いかにもがいても実際の体験の上では無用の戯論にすぎない。墻壁瓦礫の仏道の体験は泥にまみれ、水をかぶったり縄なくして自ら縛ることである。これが解脱の力である。それは玉をひく力があり（瓦で路におちている玉を曳く故事）、水に入る能がある（涅槃経の引用文、水中の玉を多くの人が採りに入って失敗したが、一人の智者がこれを拾うとの故事）。その玉は火に溶けることもあり、砕ける時もある。最少限に微細な粒子に極まる時もある。かように「心」即ち体験は体験としての全自己の故に本堂の丸柱や燈籠とは並ばない。露柱も燈籠も体験、また墻壁も独立した自己の体験であるが故に、これらのものは自己の自己を表現している。その故に自己の赤脚一本で走り出し他の何の助けも受けない。自己の独力、無我の心で学道するから他からは見られない。それは蜻蛉かえり（全力）して学道するのも、それは自然に従ってその働きが現われてくるのである。

この時、墻壁の「心」は十方の世界をその中に納め尽くしてしまっている。だから四面に門が無い。それは墻壁の心が十方世界を納め尽くした証拠である。

発菩提心は「心」の一つである。菩提心を発すということである。この菩提心を発すことは 生死という問題が、縁となることもあり、また涅槃、即ち解脱ということが縁となることもある。

また、生死、とか涅槃ということの外の理由でこの心を得る場合もある。だからその因縁は何処で、何時発るということはない。時や処を待って発るということはない。これを境発にあらずという、また智発、智識によって発るものでもない。

真実の菩提心がおきるのは、自然に発る。菩提心自らの働きから自ら発るものであり、菩提心が菩提心をおこすのである。菩提心は「有」でもなく「無」でもない、善でもなく悪でもない。また善悪と名のつけられないもの（無記）でもない。善悪無記ならしめることが菩提心なのである。自己の現在の場所、環境の因縁によって生ずるものでもない。

仏教での天界では生死のない処だから発菩提心はおこらないといっているが発菩提心は自ずから生ずるものであるから必ず得られないことはない。

発菩提心の時というのは、いろいろな環境、因縁等による客観的な事情は直

発菩提心の正当恁麼時には、法界こ

とごとく発菩提心なり。依を転ずるに相似なりといへども、依にしらるるにあらず。共出一隻手なり、自出一隻手なり、異類中行なり。地獄・餓鬼・畜生・修羅等のなかにしても発菩提心するなり。

赤心片片といふは、片片なるはみな赤心なり。一片両片にあらず、片片なるなり。荷葉団団団似レ鏡、菱角尖尖尖似レ錐。かがみにたりといふとも片片なり、錐にたりといふとも片片なり。

古仏心といふは、むかし僧ありて大証国師にとふ、「いかにあらんかこれ古仏心。」ときに国師いはく、「牆壁瓦礫。」

しかあればしるべし、古仏心は牆壁瓦礫にあらず、牆壁瓦礫を古仏心といふにあらず。古仏心それかくのごとく学するなり。

接的な時でない、直接的な時は、菩提心自らの主観的な要求によって自ら現われるその時が、「発菩提心の時」なのである。客観的な因縁や事情がどうあろうと「発菩提心」の時が自らおこらない限り、その時はないのである。

発菩提心が正に生じた時、即ちその「心」として現じた時、世界は悉く、発菩提心である。この時の世界は発菩提心の体験である。環境を転ずるのは人のように考えられるがそうではない。人と世界は対立の観念でなく一如の体験である。依（客観）の知らないこと、かかわりのないことなのである。正（主観）と依（客観）は「共出」である。両方から手をさし出して握手しているのである。人境一如である。

発菩提心は仏の側でなければ発らないようだが、そうではない。地獄、餓鬼、畜生、修羅等の人間の外の者でも発菩提心するのである。

赤心片片ということは、片片（ものごと）は悉く赤心（仏心）そのものである。赤心はありのまま、明からさまの心、遍界曾て蔵くさざるの心である。この片片の一片一片が自らの独立無伴の全機（全体の働き）としての体験なのである。一つ二つと数え得られるものでない。蓮の葉の円いことは鏡の如く、菱の角は何れも尖っていて錐の如くである。円いものは円いままの自己を明からさまに現成し、尖ったものは尖ったままの自己のありのままを表わして片片である。また鏡に似ていることも、錐に似ていることも、何れも片片である。

きである。古仏心ということについて、昔、僧が大証国師に参じ、「古仏心とは何ですか」と聴くと、国師は「墻壁瓦礫」と答えた。しかし古仏心は墻壁瓦礫ではない。墻壁瓦礫は古仏心とはいわない。古仏心はこのようなものだ、と学道すべきである。

平常心といふは、此界他界といはず、平常心なり。昔日はこのところよりさり、今日はこのところよりきたる。さるときは漫天さり、きたるときは尽地きたる。これ平常心なり。平常心この屋裏に開門す、千門万戸一時開閉なるゆゑに平常なり。いまこの蓋天蓋地は、おぼえざることばのごとし、噴地の一声のごとし。語等なり、心等なり、法等なり。寿行生滅の刹那に生滅するあれども、最後身よりさきはかつてしらず。しらざれども、発心すればかならず菩提の道にすすむなり。すでにこのところあり、さらにあやしむべきにあらず。すでにあやしむことあり、すなはち平常なり。

平常心というのは、此の世界、他の世界とかを問題としない、平常心は平常の心である。たえず働いている心なのだ。故に昔日は此処から去り、今日は此処から来るのである。昔日とは平常心においての過去であり、今日とは此の平常心より来るものである。即ち平常心自らの現成である。平常心を無視しては昔も今日もない。過去現在未来の三時は体験の「今」の中にある。去ると言えば全宇宙が去り、来るといえば全宇宙が来る。そのものそのものの体験の外に、ものごとはあり得ない。これが平常心である。平常心はその心の中で自由に開閉する。それは万象の生滅自体の相である。その相こそ、平常心の千戸万戸を同時に開閉する雄姿なのである。

この千戸万戸を自由に開閉する働きは赤心平等の心である。しかもたえず働く心、平常の心である。すべてのものは生滅する。その相、そのことが平常心である。万有の平常心の生滅の相は家の門が開いたり、戸が閉まったりすることに等しいのである。

身学道といふは、身にて学道するなり、赤肉団の学道なり。身は学道よりきたり、学道よりきたれるはともに身なり。尽十方界是箇真実人体なり、生死去来真実人体なり。この身体をめぐらして、十悪をはなれ、八戒をたもち、三宝に帰依して捨家出家する、真実の学道なり。このゆゑに、真実人体といふ。後学かならず自然見の外道に同ずることなかれ。

今、此の世界、他の世界を「蓋天蓋地」というと、何だか突然出た「くしゃみ」の声のように、思いがけない言葉であるが、その語の内容意味においても、また心においても、ものごとにおいても、体験の世界においては、皆一味平等である。しかし「くしゃみ」の一声が心であることは判らない。刹那の生滅が判らないからである。即ち衆生の行動は刹那に生滅する。衆生の行動は生命の存する間の働きである。しかしそれは普通には判らない。これらのことは悟った人、仏でなければ判らない。

しかし、発心すれば必ず、悟りの人、仏の道に進むのである。この発心は他からのものでなく自らの平常心の働きなのである。怪しむべきでない。平常心の自然の働きなのである。

身をもって学道するということは、心の学道よりも至難なことである。本当の学道は、身を投げ出して学ぶこと、学道の体験、体得にあるのである。この身は学道の身であり、身は学道と一つである。身と学道と一如せしめたこの身が真実人体となるのである。そして、世界が自己の真実人体となるのである。世界は自己と一体となり、世界も自己の真実人体であることを体験する。

真実人体は刹那に生滅する一切のものごとが平常心より去り平常心より来る動きが真実人体なのである。即ち生死去来するのが真実人体なのである。生死は真理としての一つの現象である。生の中に死があり、死の中に生がある。生

百丈大智禅師のいはく、若執二本清浄本解脱自是仏、自是禅道解一者、即属二自然外道一。

これら閑家の破具にあらず、学道の積功累徳なり。跨跳して玲瓏八面なり、脱落して如藤倚樹なり。或現此身得度而為説法なり、或現他身得度而為説法なり。或不現此身得度而為説法なり、或不現他身得度而為説法なり。乃至不為説法なり。

も死もお互いに転じ合うものでない、生は生きり、死は死きりの、生は生の絶対境、死は死の絶対境のものである。その現象は倶に妨げていない、独立の現象なのである。要するに生死の二つの現象は一如である。真理そのもの、仏道そのものの体験である。

この身をして十悪を離れ、八戒をたもって、仏法僧の三宝に帰依して出家する。このことが真実の学道なのである。この身の学道においてこそ本当の真実人体、理想実現としての身が完成せられるのである。後学の学道の人々はこのことを肝に銘じて、夢にも自然外道のことなど見てはならない。

百丈大智禅師の「もし人間は本来が清浄身、解脱身である、即身是仏である」という語をそのままに受けとって、これが仏道であると解釈して何の修証も要せず仏になれると思っている者があるなら、それは、とんでもない邪見である、全く自然外道の説である。

禅師のこのような語話は閑人の戯言でない。学道の功が積まれた功徳が積りつもった結果に外ならない。百丈禅師のその境地に到ればその働きは素晴らしいものがある。ものごとの一切から脱落しきって、実に八面玲瓏、自他平等の境地の現成である。この境地に到れば、或いは此の身を現じて、他のために得度せんとするものには、得度させ、説法を求めるものには説法し、或いは他人の身を現じて得度説法すべき者はこの身を現じて得度説法する。或いはこの身

しかあるに、棄身するところに揚声止響することあり、捨命するところに断膓得髄することあり。たとひ威音王よりさきに発足学道すれども、なほこれみづからが児孫として増長するなり。

尽十方世界といふは、十方面ともに尽界なり。東西南北四維上下を十方といふ。かの表裏縦横の究尽なる時節を思量すべし。思量するといふは、人体はたとひ自他に罣礙せらるといふとも、尽十方なりと諦観し、決定するなり。これ未曾聞をきくなり。方等なる

を現ぜずして得度し説法すべきものには、現ぜずして得度し説法する。説法は他のためにするが実は自らに説法するのであるとも言える。本当の説法は自他を超越した自他一如の説法が本来なのである。「ために説法せず」である故に、説法とは学道ということである。

そのようなことであるから、身を棄てて学道すれば大声を揚げて他の音響を止めさせる程の力が現われる。身を捨てるところに臂を斬って学道を求め、遂に達磨の仏道、即ち骨髄を得て正伝することとなった、恵可の如きがある。大声を揚げて他の一切の音響を停めさせることは他のためにする説法であるが、断臂得髄はためにしない説法である。何れも学道である。これらのことが最も古い仏の威音王以前（永劫の過去）から始まっているのであるが、この学はまた未来永遠の学道である。今の学道の中に過去と未来の学道を内容とした学道が永遠に発展し正伝して行くのである。

尽十方世界というのは十方の各一方がその一方として尽くされている世界である。東西南北の各々、その上下の各々の世界が、各々に尽くされている。東は東なり西は西なりに南北は南北のまま、その上下はまた上下のままにその世界の有り方を究め尽くしている、これを十方というのである。表面も裏面も、縦も横もそのままにその世界を究め尽くしている。これを十方という、その時の真意を思量して見るべきである。

ゆゑに。界等なるゆゑに。人体は四大五蘊なり。大塵ともに凡夫の究尽するところにあらず、聖者の参究するところなり。又、一塵に十方を諦観すべし、十方は一塵に嚢括するにあらず。あるいは一塵に僧堂・仏殿を建立し、あるいは僧堂・仏殿に尽界を建立せり。これより建立せり、建立これよりなれり。恁麼の道理、すなはち尽十方界真実人体なり。自然天然の邪見をならふべからず。界量にあらざれば広狭にあらず。尽十方界は八万四千の説法蘊なり、八万四千の三昧なり、八万四千の陀羅尼なり。八万四千の説法蘊、これ転法輪なるがゆゑに。法輪の転処は、亙界なり、亙時なり。方域なきにあらず、真実人体なり。いまのなんぢ、いまのわれ、尽十方界真実人体なる人なり。これらを蹉過することなく学道するなり。たとひ三大阿僧祇劫、十三大阿僧祇劫、無量阿僧祇劫までも、捨身受身しもてゆく、かならず学道の時節なる、進歩退歩学道なり。礼拝問訊す

思量するということは、学道によって得た真実人体は自他に囚われるかも知れない。真実人体は自己である、それに対して他として十方世界が対立すると思えるがそうでない。真実人体は真実人体、十方世界は十方世界なのである。しかし一面真実人体は十方世界である、ということを見究めなければならない。このような話は未曾有の話だと思われるかも知れないが、しかし事実は十方の方と、十方界の界と等しい、方も界も体験である。故に平等であり等一であり一味である。そして、方も界も十方界の体験の故に自己と一如する、真実人体なのである。人体は何かというに四大五蘊である。四大は地、水、火、風の四つの要素、五蘊は色、受、想、行、識の五つの人間の肉体的、精神的な要素である。これらのことは凡夫の知らぬところで、小乗の聖者の究めている所のものである。仏にならねばこの人間の真髄は諦めることはできない。

「一塵も世界である」と悟り体験すべきである。認識の対象として、一般的な知識の上では一塵は微塵であり、世界は広大のものと見るであろうが、塵中に世界を容れることのできないことは明らかである。しかしこの見方は誤った分別計量の上での観察であって、真理としての一塵、真理の上の世界は、真理の体験者の眼、仏眼から見る時、一塵も世界も、共に諸法、あらゆるものごとの一つ一つである一塵と世界の各々は別々のもの、差別されたものではあるが、一塵は一塵の全体の世界、一塵の自己の全体的な働きなのである。一塵の

る、すなはち動止威儀なり。枯木を画図し、死灰を磨甎す、しばらくの間断あらず。暦日は短促なりといへども、学道は幽遠なり。捨家出家せる風流、たとひ蕭然なりとも、樵夫に混同することなかれ。活計たとひ競頭すとも、佃戸に一斉なるにあらず。迷悟善悪の論に比することなかれ、邪正真偽の際にとどむることなかれ。

法位、一塵の真理として全体的な体験であり、世界においても同様である。一塵も世界も各々独立の存在である。平等の存在である。この平等の意味を、一塵中に世界を包み込むというようなものの考え方は誤りである。

私らが平生いっている身体は、ただ肉体のことのみでない。学道は肉体を真実人体に変じ転換することにある。

また一つの塵の中にも世界は収まることを体験することを見究めることである。しかし世界は一つ一つの体験で、一塵中にはいっているということではない、一塵も一つの全体験ということである。その体験は一塵という袋の中に入れこむことではない。或いは一塵の体験は中に僧堂・仏殿を建立し、或いは僧堂・仏殿に尽界を建立することである。その一塵の体験は僧堂・仏殿の体験と同じことである。ここで体験というのは身心の体験である、身心の行いである。この学道であり、行いである体験は尽十方世界なる体験である。これが真実人体である。しかし自然外道や、天然外道の邪見にならってはいけない。

そういう道理であるから、尽十方世界といっても、これは世界というものを量として見ているのではない。それは空間的なものでない、体験としての世界なのである。

この体験上のこのような世界は、大きさを持ったものでないから、広くもなく狭くもない。一切世界は、八万四千の煩悩に対する説法の集りであり、八万四

千の仏道の境地であり、八万四千の「真言」である。
八万四千の説法の集りが、その法を説くのであるから、説法の処、仏道現成の処は凡ての世界に渉ってあり、すべての時に渉っている。その永恒の時が即ち尽十方界なのである。その時はその処を得ている。この処を得ている尽十方である。

真実人体というのは今の「汝」、今の「我」である学道によって体験する吾々の身体なるものである。それを過(あやま)ることなく学道すべきである。永恒、実に永い時、無限の永い時間に亙って学道のため、不惜身命、自己を忘れて学道する処に自己が現成する。そこにおいて、礼拝し、教えをたずねるなどの、道を学ぶための、あらゆる威儀の一々にも学道の深い意義があるが、枯木の画を描いたり、灰で塼を磨いたりする道を学ぶ学道もある。時は刻々に去ってゆく、しばらくの休みもない、日日のものごとの一つ一つが学道なのである。すべての時節が学道である。その時節の上の進歩退歩が学道である。深くて遠俗の人、俗家を離れて端然坐禅している姿はいかにも風采はみすぼらしく、たとえ清貧でも樵夫(きこり)や百姓と同じではない。その学道の境地を、迷悟や善悪といった見方によって比べてはならない。邪正や真偽といった、対立的な論を理解することを学道と考えてはならない。

生死去来真実人体といふは、いはゆ

生死の移り変りが、そのまま真実人体であるということの真意は、ここにい

る生死は凡夫の流転なりといへども、大聖の所脱なり。超凡越聖せん、これを真実体とするのみにあらず。これに二種七種のしなあれど、究尽するに、面面みな生死なるゆゑに恐怖すべきにあらず。ゆゑいかんとなれば、いまだ生をすてざれども、いますでに死をみる。いまだ死をすてざれども、いますでに生をみる。生は死を罣礙するにあらず。死は生を罣礙するにあらず。生死ともに凡夫のしるところにあらず。生は栢樹子のごとし、死は鉄漢のごとし。栢樹はたとひ栢樹に礙せらるとも、生はいまだ死に礙せられざるゆゑに学道なり。生は一枚にあらず、死は両疋にあらず。死の生に相対するなし、生の死に相待するなし。

う生死の移り変りは凡人の立場から見た移り変りに過ぎないのである。その生死の移り変りは大聖の解脱した所である。即ちそれは、凡人の立場も聖人の立場も越えているのである。この凡聖超越ということを観念的に超越するのが、ただ真実身と理解するばかりではなく、生死という去来の中で学道するも真実人体である。この生死には仏教の認識論的説明では二種七種類の区別をしているが、それを究め尽くすところにおいては、そのすべてが生死の全体であるから一つ一つのものごとが生れ、死するのである。人々が生死を怖れるのは、生死を真に把えていないからである。なぜならば死の中に生があり、死が生に転ずるのではない。生の中に死があり、死の中に生がある。生は生の位、死は死の位の独立無伴前後際断の故に、生は死を何等概念的にも具体的にも犯さない。お互いに邪魔し罣礙しない。このような生死は、ともに凡人の知るところではない。生とは柏の木の如く、死とは絶対不動の鉄漢の如く不動そのものである。死それ自体の全体、絶対不動の真理の全露である。柏の木は柏の木の全体、他の何ものにもおかされない体験、真理そのものである。学道の要旨はそこにあるのである。生は一つのものではなく、また死は二つのものでもない。死が生に対立することはなく、生が死に対立することはない。生は生であり、生のままで死でもある。生死変化の体験は絶対不動の体験である。人生の人生としての体験なのである。

圜悟禅師いはく、生也全機現、死也全機現。逼塞太虚空、赤心常片片。この道著、しづかに功夫点撿すべし。圜悟禅師かつて恁麽いふといへども、なほいまだ生死の全機にあまれることをしらず。去来を参学するに、去に生死あり、来に生死あり。生に去来あり、死に去来あり。去来は尽十方界を両翼三翼として飛去飛来す、尽十方界を三足五足として進歩退歩するなり。生死を頭尾として、尽十方界真実人体はよく翻身回脳するなり。翻身回脳するに、如一銭大なり、似微塵裏なり。平坦坦地、それ壁立千仞なり。壁立千仞処、それ平坦坦地なり。このゆゑに、南州北州の面目あり、これを撿して学道す。非想非非想の骨髄あり、これを抗して学道するのみなり。

圜悟禅師（克勤）が言っている。

「生とは、生の全体の働きが現われることであり、死とは死の全体の働きが現われることである。大いなる虚空にふさがって、真理が個々の体験として、体験の一つ一つとしてあまねいている」

この言葉を静かに学んで、深く参究すべきである。圜悟禅師がかつてこのようにいっているが、なおまだ、生死の全体の働きをいい尽くしてはいない。生死の去来について参学するとき、過ぎ去ることの中に生死があり、現われることの中に生死があり、生の中に移り変りがあり、死の中に移り変りがある。

生死の移り変りは、全世界を自己の両翼として手となし足となして、縦横無尽に飛び去り飛び来り、廻るのである。それは生死を自己の一切として一切世界の真実身が、生死として自由無碍に、生死を頭としたり尾としたりして寂然不動の鉄漢としても存するのである。即ち全身としての働きであり、それは体験三昧となることである。身を持して学道し、凡夫の頭を廻らして心学道するべきである。その時一銭玉の大きさの如くであり、こまかい塵の中にある如くである。平坦なところにするどい崖がきり立ち、するどい崖のところに平坦な地がある。そのように、悟りの世界、迷いの世界の姿があり、それを調べることによって道を学ぶのである。また、認識、意識を超えたところ、そしてさらにそれを超えたところの真実があり、さらにそれに囚われない心境、解の道を

学ぶばかりである。

正法眼蔵第四巻・身心学道

時に、仁治三年九月九日、宝林寺にありて講述する。

正法眼蔵身心学道第四

爾時仁治三年壬寅重陽日、在二于宝林寺一示衆。

仁治癸卯仲春初二日、書写。懐弉

建治三年夏安居日、書二写之一。寛海

正法眼蔵第五　即心是仏

仏仏祖祖、いまだまぬかれず保任しきたれるは、即心是仏のみなり。しかあるを、西天には即心是仏なし、震旦にはじめてきけり。学者おほくあやまるによりて、将錯就錯せず。将錯就錯せざるゆゑに、おほく外道に零落す。いはゆる即心の話をききて、痴人おもはくは、衆生の慮知念覚の未発菩提心なるを、すなはち仏とすとおもへり。これはかつて正師にあはざるによりてなり。

外道のたぐひとなるといふは、西天竺国に外道あり、先尼となづく。かれが見処のいはくは、大道はわれらがいまの身にあり、そのていたらくは、た

代々の諸仏が、今なお一人の例外なく保護しつづけて、これを仏道の根本精神として正しく相い伝えて来たものは、即心是仏のみである。

ところが、印度の仏典中には、即心是仏のその語はなく、中国の禅者において、始めてそれが説かれたのである。それを、修行者、学者の多くは誤解して正しく研究せず、又実参実究しないから、彼等の多くは外道になり果てるのである。

この即心是仏のことを聞いて、愚かものは「人々のまだ仏道を求める心なく、現在の迷妄の心のままを、仏であると考える」このように考えるのは、まだ正しい師に会ったことがないからである。

そのように考えるものは外道と同じであるということは、次のようなことである。印度に先尼（セーニカ、Senika）という名の外道がいた。彼の説は、大道（霊知）は、我々のこの身体の中にあり、その有様は容易に知ることができる。即ち、それは苦楽を区別し、冷煖を知り痛痒を知る。万物に影響されず、

やすくしりぬべし。いはゆる、苦楽をわきまへ、冷煖を自知し、痛痒を了知す。万物にさへられず、諸境にかかはれず。物は去来し、境は生滅すれども、霊知はつねにありて不変なり。此霊知、ひろく周遍せり、凡聖含霊の隔異なし。そのなかに、しばらく妄法の空華ありといへども、一念相応の智慧あらはれぬれば、物も亡じ、境も滅しぬれば、霊知本性ひとり了了として鎮常なり。たとひ身相はやぶれぬれども、霊知はやぶれずしていづるなり。たとへば人舎の失火にやくるに、舎主いでてさるがごとし。昭昭霊霊としてある、これを覚者智者の性といふ。これをほとけともいひ、さとりとも称す。自他おなじく具足し、迷悟ともに通達せり。万法諸境ともかくもあれ、霊知は境とともならず、物とおなじからず、歴劫に常住なり。いま現在せる諸境も、霊知の所在によらば、真実といひぬべし。本性より縁起せるゆゑには実法なり。たとひしかありとも、霊

対象と関りは持たない。物は移り変り、対象は生滅するけれども、霊知は常に存在していて不変である。この霊知は、広くあまねく一切のものの中に存在している。凡人、聖者等の心あるものの中には同じように内蔵している。若し、彼等の中に、暫く、妄想の空華のような生滅する幻があるとしても心に相応した知慧が一度表われてくれれば、物も消え対象も滅するから、霊知はその本性ひとりが明らかに存在しているのである。たとえ身体の形は破滅しても、霊知は破滅せずに、そこから出て行く。それはちょうど人の家が火事で焼けても、家の住人がそこから出て行くようなものである。明々白々として存在するものを覚者の本性という。或いはこれを仏ともいい、悟りとも名づける。これを自分も他者も同じように具えており、それが迷いにも悟りにも通達している。すべてのものごと、すべての対象がどのようなものであろうと、霊知は対象と全一のものではなく、ものと同じものではなく、永遠に常住不変のものである。今ここに存在している対象物も、霊知を持つものであれば真実の存在であるということができる。それは本質と因縁を持った存在であるために、真実の存在である。しかしたとえそうであっても、それは霊知のように永久不変ではない。なぜならば、それは生滅するからである。霊知は、明暗にかかわらず、ものごとを霊の知によって見透すことができるから、それを「霊知」という。又、それを「真我」とよび、「悟の本源」とよび、「本性」とよび「本体」とよぶ。こ

知のごとくに、常住ならず、存没するがゆゑに。明暗にかかはらず、霊知するがゆゑに。これを霊知といふ。また真我と称し、覚元といひ、本性と称し、本体と称す。かくのごとくの本性をさとるを、常住にかへりぬるといひ、帰真の大士といふ。これよりのちは、さらに生死に流転せず、不生不滅の性海に証入するなり。このほかは真実にあらず。この性あらはさざるほど、三界六道は競起するといふなり。これすなはち先尼外道が見なり。

大唐国大証国師慧忠和尚問僧、「従何方来。」僧曰、「南方来。」師曰、「南方有何知識。」僧曰、「知識頗多。」師曰、「如何示人。」僧曰、「彼方知識、直下示学人即心是仏。仏是覚義。汝今悉具見聞覚知之性。此性善能揚眉瞬目、去来運用、徧於身中、挃頭頭知、挃脚脚知、故名正遍知。離此之外、更無別仏。此身即有生滅、心性無始以来未曾生滅。身生滅者、如龍換骨、似蛇脱皮、人

のような本性を悟ることを、永遠の存在に帰ったといい、その人を真実に帰った大いなる人とよぶ。それに帰ったのちは、出生と死の繰返しの世界を流転せず、生れることなく死すことのない真我の海に到達するものである。この霊知のほかの者は真実でない。この本性が表われないことによって過去・現在・未来において、天上・人間・地獄・餓鬼・修羅・畜生など六つの世界における流転が、きそって表われるのである。

以上が異教徒先尼の思想である。

唐の大証国師、（南陽）慧忠和尚が、ある僧に問うた。

「どちらから来たのか」

僧が答えた。

「南方から参りました」

「南方にどのような禅師がおられるのか」

「師はとても沢山おられます」

「どのようにして人を教えているのか」

「あちらの禅師達は直ぐ修行者達に、即心是仏のことを教えられます。仏とは覚りの義である。おまえたちは、皆覚りの本性をそなえている。この本性は

出故宅。即身是無常、其性常也。南方所説、大約如是。」師曰、「若然者、与彼先尼外道無有差別。彼云、我此身中有一神性、此性能知痛癢、身壊之時、神則出去、如舎被焼舎主出去。舎即無常、舎主常矣。審如此者、邪正莫辨、孰為是乎。吾比遊方、多見此色。近尤盛矣。聚却三五百衆、目視雲漢云、是南方宗旨。把他壇経改換、添糅鄙譚、削除聖意、惑乱後徒。豈成言教。苦哉、吾宗喪矣。若以見聞覚知、是為仏性者、浄名不応云法離見聞覚知。若行見聞覚知、是則見聞覚知、非求法也。」伝燈録第二十八巻所載

自由自在に働いて、身体の中に行き渡っている。頭に触れる時は頭を知り、足に触れる時は足を知る。故にそれを正遍知と名づける。これを離れて、そのほかには、仏というものはない。われわれの身体は生滅するものであるが、その本性は生滅のない常住のものである。身体の生滅は龍がこの世を変えたり、蛇が皮を脱ぐことに似ている。或いは人が古い家から引越しするようなものである。即ち家は移るのであるが、その人は変らないのである、というのです、南方の諸禅師のお説は大体このようなものであります」と答える。

それに対して国師は言った。

「若しそうだとすれば、諸禅師の教えはちょうど、先尼外道の教えと違わない。彼らは言っている。我々のこの身体の中には一つの神秘的な本性があり、その本性は痛痒を知ることができ、身体がこわれる時はその本性はそこから出て行く。それはちょうど家が焼かれればその家の主人がそこから出て行くようなものである。家は移り変るものであるが、家の主人は不変である。

若しこのような思想を調べて見るならば、それが正しいかどうかは論ずるまでもない。どうしてこんな説を肯定することができようか。私が諸方を行脚し、修行して巡って歩いていた頃、このような思想、教説の傾向を多く見聞したが、近頃ではますます盛んになって来ている。三百人四百人の修業者達を集め、彼等を前にして、それが南方の仏教の根本であると述べている。

大証国師は曹谿古仏の上足なり、天上人間の大善知識なり。国師のしめす宗旨をあきらめて、参学の亀鑑とすべし。先尼外道が見処としりてしたがふことなかれ。

仏祖の保任する即心是仏は、外道二乗ゆめにもみるところにあらず。唯仏祖与仏祖のみ即心是仏しきたり、究尽しきたる。聞著あり、行取あり、証著あり。仏百草を拈却しきたり、打失しきたる。しかあれども、丈六の金身に説似せず。即公案あり、見成を相待せ

六祖の壇経をとってそれを改め換え、更に拙劣な話を附け加えて、六祖大師の真意を削除し、あとから学道する修行者をまどわせている。そのようなものを、どうして正伝の仏教といい得ようか。にがにがしいことである。わが宗は亡びてしまったのであるか。若し見聞覚知を仏性というものがあれば、それは浄名（維摩居士）が〃真理は見聞覚知を離れたものではない。若し見聞覚知を行ずるならば、是れ即ち見聞覚知であって法（真理）を求めるものではない〃といっているそれに等しいものである。」

大証国師（慧忠）は六祖古仏の高弟であり、人間界における偉大なる師である。国師の示す仏道の根本義を明らめて修行の鑑とすべきである。先尼外道の教や南方の思想に随ってはならない。現在、宋の国の寺々の住持人であるものたちは、国師に及ぶもののあろうはずはない。昔から国師と等しい程の師は、未だかつてこの世に出ていない。ところが世間の者達は誤って、臨済・徳山も大証国師に等しいものであると思っている。まことの師と仰ぐ人のないことはなさけないことである。

いうところの諸仏の護りつづけて来た即心是仏は、外道や小乗のものたちの夢にも見ることのできないものである。ただ、仏から仏に伝えることにおいてのみ即心是仏を体験し究め尽くして来たということが説かれ、実証、体験され

ず、敗壊を廻避せず。是三界あり、退出にあらず、唯心にあらず。心牆壁あり、いまだ泥水せず、いまだ造作せず。あるいは即心是仏を参究し、心即仏是を参究し、仏即是心を参究し、即心仏是を参究し、是仏心即を参究す。かくのごとくの参究まさしく即心是仏、これを挙して即心是仏に正伝するなり。かくのごとく正伝して今日にいたれり。いはゆる正伝しきたれる心といふは、一心一切法、一切法一心なり。このゆゑに古人いはく、若人識得心、大地無寸土。しるべし、心を識得するとき、蓋天撲落し、帀地裂破す。あるいは心を識得すれば、大地さらにあつさ三寸をます。

て来たのである。

即心の是仏は百草の上に仏を現成している、それ自らは一切を解脱したもので、その各々の外の何ものでもない唯一の心性、仏としての心性である。何れも身心脱落のもの、真理のありのままの相であり、働きなのである。であるが、釈尊の有限の色身丈六の金身ではない今の即心なる仏は、空にして無辺なる存在、不滅の真理の現成である。即ち公案である。この故にこの仏は現われることを期待しない、敗壊することを拒まない存在である。即心是仏、即ち真理そのものであるこの宇宙は、ありのままなる存在の故にこの宇宙は退くことも進むこともない、唯心でもない、この寧ろ思量を超越せる思量「心の牆壁」ありといい得よう。しかし泥水で壁を塗り出すような造作はしない。或いは即心是仏を参究し、或いは心即是仏を参究し、是仏心即を参究する。このような参究は、正しく即心是仏を提起して即心是仏を正伝してきて今日に至ったのである。いうところの正伝せる「心」というのは何なのかというと、一心が一切のものごとである。一切のものごとが一心である。

このゆえに、古人（長霊）が「若し人が心を理解することができれば、大地において寸土なし、何物も余す処がない」といっている。このことを考えるべきである。心を認識する時、大空は落ち、大地は裂けて、万物は一物も残さない。ただ一切が心に帰するのみである。或いは心を会得し、わが物とする時大

古徳云、作麼生是妙浄明心、山河大地・日月星辰。

あきらかにしりぬ、心とは山河大地なり、日月星辰なり。しかあれども、この道取するところ、すすめば不足あり、しりぞくればあまれり。山河大地心は、山河大地のみなり。さらに波浪なし、風煙なし。日月星辰心は、日月星辰のみなり。さらにきりなし、かすみなし。生死去来心は、生死去来のみなり。さらに迷なし悟なし。牆壁瓦礫心は、牆壁瓦礫のみなり。さらに泥なし、水なし。四大五蘊心は、四大五蘊のみなり。さらに馬なし、猿なし。椅子払子心は、椅子仏子のみなり。さらに竹なし、木なし。かくのごとくなるがゆゑに、即心是仏、不染汙即心是仏なり。諸仏、不染汙諸仏なり。

しかあればすなはち、即心是仏とは、発心・修行・菩提・涅槃の諸仏なり。いまだ発心・修行・菩提・涅槃せざるは、即心是仏にあらず。たとひ一

地は更に厚さ三寸を増すものといえるのである。

古人（仰山）の言葉に、超越的な清浄明朗な心とはどのようなものですか、と問われて、それは山河大地や日月や星々がそれである、というのがある。この道理についていえば、進めば不足なものがあり、退けば余るものがある。山河大地のみのことであり、波浪はなく、風も雲もない。日月や星々のみである。更に霧もなく、霞もない。ただ生死の移り変りそのものである。生死の移り変りそのものになりきっているのであって、そのほかに迷いもなく悟りもない。牆壁瓦礫そのものである心は、牆壁瓦礫になりきっていて、そのほかに滞りはないのである。四大元素や五蘊の要素のありかたになりきっていて、そのほかに何の捉われもないのである。椅子や払子そのものである心は、椅子や払子そのほかの何ものでもなく、そのほかに竹もなく木もないのである。

このようなものであるから、即心是仏は即心是仏に捉われることがないのである。仏は仏に捉われないのである。従って即心是仏とは発心、修行、涅槃（悟り）、永遠の諸仏である。また、発心、修行、涅槃を体験していないものは、

刹那に発心修証するも即心是仏なり、たとひ一極微中に発心修証するも即心是仏なり、たとひ無量劫に発心修証するも即心是仏なり、たとひ一念中に発心修証するも即心是仏なり、たとひ半拳裏に発心修証するも即心是仏なり。しかあるを、長劫に修行作仏するは即心是仏にあらずといふは、即心是仏をいまだ見ざるなり、いまだしらざるなり、いまだ学せざるなり。即心是仏を開演する正師を見ざるなり。

いはゆる諸仏とは、釈迦牟尼仏なり。釈迦牟尼仏、これ即心是仏なり。過去・現在・未来の諸仏、ともにほとけとなるときは、かならず釈迦牟尼仏となるなり。これ即心是仏なり。

正法眼蔵即心是仏第五

爾時延応元年五月二十五日、在二雍州宇治郡観音導利興聖宝林寺一示衆。

于レ時寛元三年乙巳七月十二日、在二越州吉田県大仏寺侍者寮一書二写之一。

懐弉

建治三年夏安居日、書二写之一。

即心是仏ではない。たとえ一瞬の間の発心、修行、涅槃であっても即心是仏である。たとえごく微小なものの中においての発心、修行、涅槃であっても即心是仏である。たとえ僅かの心の発心、修行、涅槃であろうとも即心是仏である。たとえ握り拳半分の発心、修行、涅槃であっても即心是仏である。それを永遠の修行によって仏となるのは即心是仏ではないというのは、即心是仏を未だ見たことのない、まだ知らない、まだ学ばないからであり、即心是仏を解説し得る正しい師に相見したことのない者の言うことである。

ここにいう諸仏とは、釈迦牟尼仏のことであり、釈迦牟尼仏自らが即ち即心是仏である。過去、現在、未来の諸仏が仏になるということは何れも、必ず釈迦牟尼仏となることである。これが即心是仏ということである。」

正法眼蔵第五巻・即心是仏

時は延応元年五月二十五日、山城国宇治郡、観音導利興聖宝林寺に於てこれを修行者に解く。

正法眼蔵第六　行仏威儀

諸仏かならず威儀を行足す、これ行仏なり。行仏それ報仏にあらず、化仏にあらず。自性身仏にあらず、他性身仏にあらず。始覚・本覚にあらず、性覚・無覚にあらず。如是等仏、たえて行仏に斉肩することうべからず。しるべし、諸仏の仏道にある、覚をまたざるなり。仏向上の道に行履を通達せること、唯行仏のみなり。自性仏等、夢也未見在なるところなり。

この行仏は、頭頭に威儀現成するゆゑに、身前に威儀現成す、道前に化機漏泄すること、亙時なり、亙方なり。亙仏なり、亙行なり。行仏にあらざれば、仏縛・法縛いまだ解脱せず、仏魔・法魔に党類せらるるなり。

諸仏は、必ず仏としての「道にかなった行」を行うものである。これが仏道を行ずる行仏である。

行仏とは、真理の人格化した法身仏、阿弥陀仏のように過去の修行の結果の報いによる報身仏、衆生救済を目的に出家苦行、成道せられた仏陀なる応身仏、自己の本性の自覚、本性の本体でもなく、悟りそのものと一体となっている仏でもない。これらの仏は、決して仏道を行ずる仏に比べることが出来ないのである。

あなた方は知るべきである。諸仏の仏道は悟りのために修行し、悟ることを目的としないのである。悟りを超越し解脱した境地の実現、即ち仏向上の道の行にある。この仏向上の道は、ただ「行仏」そのことにあるのみである。それは、真理そのものを仏とする者たちの、夢にもまだ見たことのないことである。

この行仏は、日日の修行者のすべてが仏の道（真理）にかなっているから、

仏縛といふは、菩提を菩提と知見解会する、即知見、即解会に即縛せられぬるなり。一念を経歴するに、なほいまだ解脱の期を期せず、いたづらに錯解す。菩提をすなはち菩提なりと見解せん、これ菩提相応の知見なるべし。たれかこれを邪見といはんと想憶す。これすなはち無縄自縛なり。縛縛綿綿として樹倒藤枯にあらず、いたづらに仏辺の窠窟に活計せるのみなり。法身のやまふをしらず、報身の窮をしらず。教家・経師・論師等の仏道を遠聞せる、なほしいはく、即於法性、起法性見、即是無明。この教家のいはくは、法性に法性の見おこるに、法性の縛をいはず、さらに無明の縛をかさ

おのずから仏道が一切の時と処に現成するのである。従ってその「行仏」は仏の道となって現われ、教化となって現われるこのことが、すべての時、すべてのところ、すべての仏、すべての行いに及んでいる。

このような「行仏」でなければ、概念的な仏、真理に囚われることから未だ解脱ができず、仏の相や真理の姿を持った魔物の部類とされるのである。

仏に囚われるとは、悟りを、概念的な悟りであると知的に理解して、そのため知的な分別、理解に束縛されることとなる。一瞬一瞬の流動の体験なる時間が経って行くのを反省しないで解脱の時を見逃して徒らに迷っている。悟りをただ概念的に固定的に理解するならば、悟りもまたそのようなものとなってしまう。それは誤った見解であるといわなければならない。

考えて見れば、これは縄のないのに縛られているようなものである。いつまでも縛られていて、真理と一体となっておらず、徒らに形の上での仏という落し穴に落ちているのである。そうしたものたちは「仏というのは真理そのものである」という考えのみに限定してしまう考え、「真理を体験する仏」という考えのみに限定する病に落ちこんでしまうことを知らないのである。

仏道の教家である仏典学者、仏典論者やなお仏道について間接的に学んでいる人は、無相無性の真理そのものであるものについての概念、また考えを起すことが「すでに迷いである」といっている。このような教典家のいっているこ

ぬ。法性の縛あることをしらず。あはれむべしといへども、無明縛のかさなれるをしれるは、発菩提心の種子となりぬべし。いま行仏かつてかくのごとくの縛に縛せられざるなり。かるがゆゑに、我本行菩薩道、所成寿命、今猶未尽、復倍上数なり。しるべし、菩薩の寿命いまに連綿とあるにあらず、仏寿命の過去に布遍せるにあらず。いまいふ上数は、全所成なり。いひきたる今猶は、全寿命なり。我本行たとひ万里一条鉄なりとも、百年抛却任縦横なり。

しかあればすなはち、修証は無にあらず、修証は有にあらず、修証は染汙にあらず。無仏無人の処在に百千万ありといへども、行仏を染汙せず。ゆゑに行仏の修証に染汙せられざるなり。修証の不染汙なるにはあらず。この不

とは、真理そのものの概念や考えを起したとき、それに囚われることについて述べず、ただ迷いに囚われることについて述べている。このように、真理そのものに囚われるということを知っていない。憐れむべきではあるが、迷いに囚われることがあることを知っているのは、悟りを求める心を起す種子となるものであるというべきである。

ここにいう「行仏」とは、このような束縛に囚われないもののことである。そのため「我本より、菩薩道を行じてそれは今になおつきない永遠無限時の生命である」というのである。(法華経寿量品)

このことを知るべきである。菩薩の寿命が、未だに連綿と続いているのではなく、仏の寿命が過去に遍在しているのでもない。ここにいう「永遠時」とは、一切の時が今ここに現われているということである。ここにいう「今なお」とは、今のこの時にその全生命があるということである。菩薩のもとの行いが、たとえ永久に続いているとしても、それは常に解脱の行いである。

そういう次第であるから、すべてのことの根本は修証にある。修証は行ずることである。従って修証は無でもなく、有でもなく、有無を超越して有無をあらしめるものである。それ故、修証は染汚ではない。修証は修証の他の何ものでもない。人もなく、仏もなく、ただ体験の世界のみである。無という仏、無という人の所にあるものは、ただ修証だけである。それ故、何ものが百千万あ

染汙、それ不無なり。

曹谿いはく、祇此不染汙、是諸仏之所護念、汝亦如是、吾亦如是、乃至西天諸祖亦如是。

しかあればすなはち、汝亦如是のゆゑに諸仏なり、吾亦如是のゆゑに諸仏なり。まことに、われにあらず、なんぢにあらず。この不染汙に、如吾是吾、諸仏所護念、これ行仏威儀なり。如汝是汝、諸仏所護念、これ行仏威儀なり。吾亦のゆゑに師勝なり、汝亦のゆゑに資強なり。師勝資強、これ行仏の明行足なり。しるべし、是諸仏之所護念と、吾亦なり、汝亦なり。曹谿古仏の道得、たとひわれにあらずと

っても「行仏」は少しも汚されることはない。そしてこの「修証に染汚されない」ということは、修証の不染汚をいうことでなくて、修証が「行仏の外」にあって、それが行仏を染汚するとかしないとかの対立の意味ではない。修証は「行仏」である。そして又あらゆるものごとなのである。故に染汚する、せぬ、ということは問題外である。それ故に、懐譲禅師のいわれた「修証はなくんばあらず、染汚することを得じ」と示されたが、修証は「行仏」を染汚するものでない。それを修証に執着して「行」を染汚してはならない。

曹谿山の六祖大師が南岳懐譲に示して「ただこの不染汚、修証に捉われないことが、諸仏の護り伝えて来たことである。おまえもまたそうであり、私もまたそうである。或いは印度の祖師たちも、またそうである」

従ってこのため、お前も諸仏であり、私も諸仏である。まことに我とかお前とかの差別を超えているのである。このように、修行・悟りの対立を超えて、我が、我として諸仏の護って来たところを行うことが、仏道を行ずるものの仏道にかなった行、即ち威儀である。汝が汝として、諸仏の護って来たところを行うことが、道を行ずるものの威儀、行仏威儀である。我もまたそうなのであるから師も優れたものであり、弟子もまた優れたものである。この師も優れており、又弟子も優れているという事実が行仏威儀そのものの行いが証であり、戒律、禅定、智慧である。ここで知るべきことは是のことは諸仏の護ってきた心

も、なんぢにあらざらんや。行仏之所護念、行仏之所通達、それかくのごとし。かるがゆゑにしりぬ、修証は性相本末等にあらず。行仏の去就、これ果然として仏を行ぜしむ。ここに為法捨身あり、為身捨法あり。不惜身命あり、但惜身命あり。

法のために法をすつるのみにあらず、心のために法をすつる威儀あり。捨は無量なること、忘るべからず。仏量を拈来して大道を測量し、度量すべからず。仏量は一隅なり、たとへば華開のごとし。心量を挙来して威儀を摸索すべからず、擬議すべからず。心量は一面なり、たとへば世界のごとし。一茎草量、あきらかに仏祖心量なり。これ行仏の蹤跡を認ぜる一片なり。一心量たとひ無量仏量を包含せりと見徹すとも、行仏の容止動静を量せんと擬するには、もとより過量の面目あり。過量の行履なるがゆゑに、即不中なり、使不得なり、量不及なり。

ということである。我も護り、お前も護っている心なのである。

この六祖大師の言葉のように、私は、私の心を超え、お前はお前の心を超え、私もお前も等しい行仏の境地を行い現わしているのである。仏道を行ずる仏が護って来たところの心、仏道を行ずる仏が行なって来たこととは、このようなことである。

このような道理で明らかになったことは、対立のない修行・悟りとは、ものの本性とか表面的な相形というのでもない。行仏の進退は如何というに、畢竟行は即仏、仏は即行の究極である。仏の修行は仏を体験せしめる効用があるが、証りは効用を超越している。

ここに、仏道のために身を捨てる威儀があり、身のために仏道を捨てる威儀がある。それが身命を惜しまないことである。このことは、無限に捨て去ることを忘れてはならない。一面また仏道のために身命を切に惜しむことでもある。また仏道の真理のために真理を捨てるばかりでなく、心のために仏道は捨てる威儀があることを忘れてはならない。

行仏の功徳は広大無辺ではかることはできぬ、三身仏の功徳をもって測ってもはかり得ない。その功徳は僅か一部にすぎない。それはちょうど、華が開いたときのようなもので、それは春の一面にすぎない。春のすべては開花のみでなく、春が春を現成している。それと同じく心と名づけるものを尺度として、

しばらく行仏威儀に一究あり。即仏即自と恁麽来せるに、吾亦汝亦の威儀、それ唯我知是相にかかはれりといふとも、すなはち十方仏亦然の脱落、これ同条のみにあらず。

心という概念的なものを把えて威儀即仏法という体験をさぐり、それに当てはめて考えてはならない。心相は一面的なものであって、それはちょうど世界のようなものである。世界は成生し働くものである。一本の草を体験するとき、明らかに仏祖の心そのものを現わしている。それは行仏の一端ではあるが、行仏の全体の働きではない。たとえ、一つの心の中に、はかり知れない仏の心が含まれていると見徹されても、行仏の働きをおしはかろうとするならば、その体験を固定して、それによって具体的なものを測ることで、具体的なものには、ものを超えた本質がある。即ち道を行ずるということは、すべてのものごとを超えた行いであるから、それを測れるものでない。いや行仏は何をもってしてもはかり知ることもできないのである。

ここで行仏威儀について唯一つ究めることがある。それは仏が自己であり、自己が仏であるということである。私はお前であり、お前は私であるということが明らかとなるのである。仏が仏として現成する。そのところに「我もまた汝もそなえている」という行仏の威儀が現成するのである。一切諸仏の解脱の境地はそのようなものである。即ち一切諸仏は、畢竟「自己」と一体のものである。一切のものごとは、体験の自己である。即ちすべての仏が自己であるということは唯だ真実の我を我が知ることである。

かるがゆゑに古仏いはく、体取那辺事、却来這裏行履。
すでに恁麽保任するに、諸法・諸身・諸行・諸仏、これ親切なり。この行法身仏、おのおの承当に罣礙あるのみなり。承当に罣礙あるがゆゑに、承当に脱落あるのみなり。眼礙の明明百草頭なる、不見一法、不見一物と動著することなかれ。這法に若至なり、那法に若至なり。拈来拈去、出入同門に行履する、偏界不曾蔵なるがゆゑに、世尊密語・密証・密行・密附等あるなり。

このゆえに、宏智禅師が示されている。「自己と他と一如になっている自己である。その自己は、自己を解脱している。自らの行が吾も亦、汝も亦、と体験する時、一切のものごとと一切の身体、一切の行い、一切の仏がみな等しくなっている。この行い、この真理、この身体、この仏が、各々の自己そのものになりきっているのである。そのものになりきっているから、そのものを解脱しているのである。」

すでにこのように、吾も亦、汝も亦た仏と体験すれば、ものごとも、諸身も、諸行も、諸仏もみな自己の中のものとなる。自己となる。従ってこのような境地では、行とか、法とか、仏とか、自己とかというその各々を「承当に罣礙（解脱）あるのみ」である。夫々を確実に把え、承当〈体験〉すると、仏を体験すれば仏のみ、行を体験すれば行のみ、法を体験すれば法のみとなることになるのである。そのものになりきってしまうのである。各々がそれ自らになりきるのだから各々が解脱することである。仏が仏に罣げられることである（罣の意は、そのことになり切ること、解脱の意である）解脱とは無我になる、凡て他に随うことである。

この解脱の眼というのは、眼の働きから抜け出してしまうから、眼の働きがなくなってしまうので、一つのもの、一つの事も見えなくなってしまうのではないかと考えてはならない。眼の解脱とは、眼の本性が、本性のまま、眼の

自己の本性の全体的な純粋な働きをするから、ものごとの真体を明歴々と把むことができる。又見られる万象も、見る眼がその一つ一つの中に投入されているから、万象の悉くが眼である。このことを「一々の法にも眼が入りこんでいる」「あの法の中にも眼が入りこんでいる」というのである。

さて、行に色々あるようだが、結局行は一つである。来るのも去るのも同じ門の出入である。このような「行」は自らの行であるのであるが、その自らの行は他に随って転ずるのである。その他なるもの、森羅万象は少しも蔵されていない。あるがままのもの、あるべき相、あるべき働きそのもののことである。この全世界のことである。眼礙としての全世界の眼である。眼は全世界に明々百草頭でその各々が眼として光っている。故に全世界の存在のすべて蔵れているものは一つもない。故に釈尊の密語(真理の語)密証(真の悟、体験)の「空」なるものを固定としているから錯りであり、また、「空」を空とすることは、現実を空とする意味の上に誤りを犯すことになる。この二つの錯りが一つになるとき、始めて体験が現成する。このことを誰れが真に体験するであろう。

次にこの錯りについていうなら、「進歩」(把捉)は錯りである。進歩は退歩(放行)を含んだ進歩である。真の進歩でない。錯りの進歩である。また進歩を含んだ退歩であるから誤りである。進退の一歩も錯りであり、両歩も錯りである。進歩、退歩の一切が錯りなのである。このように錯りとは体験の一つ

一つは凡ての他を含んだ他であることを忘れてはならない。しかし、体験自体は独立絶対である。天は天、地は地の面目である、天地懸隔である。この消息が遍界曾て蔵くさずという真理のあり方である。これが至道無難、真理は完全であり、現成公案であり、仏の行である、遍界不曾蔵のために、解脱そのものの体験である密証（証の体験）、密行（証の上の行）、密附（真理の体験の正伝）がある。

　出門便是草、入門便是草、万里無寸草なり。入之一字、出之一字、這頭也不用得、那頭也不用得なり。いまの把捉は放行をまたざれども、これ夢幻空華なり。たれかこれを夢幻空華と将錯就錯せん。進歩也錯、退歩也錯、一歩也錯、両歩也錯なるがゆゑに錯錯なり。天地懸隔するがゆゑに至道無難なり。威儀儀威、大道体寛と究竟すべし。

　門を出ても、門の中にはいっても草で一ぱい。世界は草で、隙間なし、釈尊の密語、密証、密行、密附、即ち仏道の展開である。出るも草、入るも草、天地草の外に寸土なしである。しかし門の出入を止めたら、草とは縁はなくなるが、でも現実は草の中にいるから絶縁ではない。草のない処はどこにもない。草を忘れること、草に囚われないこと、草から脱落すれば、天地は無事のところとなる。門を出るとか、出ぬとかの語は不用のこととなる。

　いま、行として把握（肯定）されるものは放行（否定）を含んだものである。現実に把捉しているものは「夢幻、空華」である。だれも「夢幻」や空華を本物として誤って把えるものはない。吾々の現実の一々の行動はみな夢幻であり、空華である。没消息、没蹤跡である。このことを体験することによって、この「行」の把握は放行と一如であることを体験しなければならない。

しるべし、出生合道出なり、入死合道入なり。その頭正尾正に、玉転珠回の威儀現前するなり。仏威儀の一隅を遣有するは、尽乾坤大地なり、尽生死去来なり。塵刹なり、蓮華なり。これ塵刹蓮華おのおの一隅なり。学人おほくおもはく、尽乾坤といふは、この南贍部州をいふならんと擬せられ、又この一四州をいふならんと擬せられ、ただ又神丹一国おもひにかかり、日本一国おもひにめぐるがごとし。又、尽大地といふも、ただ三千大千世界とおもふがごとし、わづかに一州一県をおもひにかくるがごとし。尽大地・尽乾坤の言句を参学せんこと、三次五次も思ひめぐらすべし、ひろきにこそはとてやみぬることなかれ。この得道は、極大同小、極小同大の超仏越祖なるなり。大の有にあらざる、小の有にあらざる、疑著ににたりといへども、威儀行仏なり。仏仏祖祖の道趣する尽乾坤の威儀、尽大地の威儀、ともに不曽蔵を偏界と参学すべし。偏界不曽蔵なる

それ故知るべきことがある。生を解脱することは、真理に合わせて解脱することである。死を解脱することも真理に合わせて死を解脱することである。このような生死の解脱は、頭から尾まで、真理の働きが現われるのである。それはちょうど盤の上を玉が転び、球が廻るような自由な威儀である。このような仏の威儀の一部をして「あらしめている」ものは一切世界、天地である。一切の世界といっても既にこれが仏威儀の一部である。時々刻々生死の去来であり、現実世界である。このような現実世界に動きはたらいている仏の一部を一部たらしめているものである。実に行仏の威儀は汚穢と考えられている塵も、清浄の蓮華もその仏の威儀の一部行仏の一部なのである。

修行者の多くは、一切世界というのはこの人間の住んでいるといわれる娑婆世界の南贍部であると考え、またその世界の十四の洲であると考える。或いはまた、中国一国であると考え、日本一国であると考えているようである。また、一切の大地というのは仏教でいう「三千の大千世界」、全世界と考え、又それはちょうどわずかに、一洲、一県の狭いものと考えているものもある。ここにいう一切大地、一切世界という言葉の真の意はそんなものではない。その意味を実際に能く究めるには、何度も何度も思いめぐらしてただ広いということが「尽」ということだと決めてしまってはならない。「尽」ということは「悉く」の意味の外に「尽くす」という意味がある。ものごとに徹す、そのも

のみにはあらざるなり。これ行仏一中の威儀なり。

仏道を説著するに、胎生・化生等は仏道の行履なりといへども、いまだ湿生・卵生等を道取せず。いはんやこの胎卵湿化生のほかになほ生あること、夢也未見在なり。いかにいはんや胎卵湿化生のほかに、胎卵湿化生あることを見聞覚知せんや。いま仏仏祖祖の大道には、胎湿卵化生のほかの胎湿卵化生あること、不曾蔵に正伝せり、親密に

のになり切る、把握することなのである。

この真意を悟ることは、極めて大きなものは小さなものに等しく、極めて小さなものは大きなものに等しいという大小を超越した体験の世界に入って、仏を超え祖師を超えた行の立場を把んだ行仏威儀の現成にある。

行仏威儀そのままの境地は、大いなるものでもなく、小さなものでもなく、まことに疑わしいもののようであるが、それこそ超仏越祖の威儀即ち行仏の境地なのである。威儀としての行仏即ち行仏威儀の現成の時である。諸仏諸祖の説く、世界を「尽くす」威儀、大地を「尽くす」威儀ともに、いずれも不曾蔵（かつて蔵さず）即ち真理そのものが世界であるということを学ぶべきである。しかもそればかりではなく、あらゆる世界は不曾蔵そのままの相、働きが行仏という無量無辺中のものである。

仏教では胎生（胎内から生れるもの）、卵生（卵から生れるもの）、湿生（水気のものから生れるもの）、化生（忽然と生ずるもの）の四種の生物のことを、四生といっている。その中で胎生と化生の二種については仏教で取り上げて説いているが、湿生と卵生については説いていない。

それでは本当のことを体得していない。もし本当に体得しているなら、この外にまだ「生」があることを知る筈である。そんなことは夢にも知らない。まして胎、卵、湿、化の四生の外に本当に胎、卵、湿、化のあることをどうして

正伝せり。この道得、きかずならはず、しらずあきらめざらんは、なにの党類なりとかせん。すでに四生はきくところなり、死はいくばくかある。四生には四死あるべきか、又、三死二死あるべきか、又、五死六死、千死万死あるべきか。この道理わづかに疑著せんも、参学の分なり。

知っていようか。それは仏教の教理の上で四生のことをいっても、事実としての四生を体得していない。本当の生を知らないものが四生といっても、それは抽象的な概念にすぎない。

真実の四生の存在は知らないのであろうというのである。生は事実としてこれを把握し、真実の体得がなければ何にもならぬのである。その生を生として体得するそのことが、それ自身が既に生なのである。

今諸仏諸祖が護持している大道には、いわゆる四生の外の真の四生のあることを伝えているのである。しかも少しも蔵すことなく堂々ありのままに、親密に伝えているのである。

このことを聞いたことのないのは畜生とでもいうか、生物としての価値はない。

すでにこのような四生については述べたのであるが、それならば、死についてはどれだけあるのであろうか。四種の生には四種の死があるべきか二三種の死があるのか、幾万死あるべきなのか、これをあきらめることは仏道をならう要である。

このような四つの生れ方をする生物の中に、生はあるけれ共、死はないのであろうか。それとも、死ばかりを受け継いで、生を受け継がないものがあるであろうか。

しばらく功夫すべし、この四生衆類のなかに、生はありて死なきものあるべしや。又、死のみ単伝にして、生を単伝せざるありや。単生単死の類の有無、かならず参学すべし。わづかに無生の言句をききてあきらむることなく、身心の功夫をさしおくがごとくするものあり。これ愚鈍のはなはだしきなり、信法頓漸の論にもおよばざる畜類といひぬべし。ゆゑいかんとなれば、たとひ無生ときくといふとも、この道得（だうて）の意旨作麼生（そもさん）なるべし。さらに無仏・無道・無心・無滅なるべしや、無無生なるべしや、無法界・無法性なるべしや、無死なるべしやと功夫せず。いたづらに水草但念なるがゆゑなり。

生は生をのみ単伝し、死は死のみを単伝する。即ち生は生の全体の働き、死は死の全体の働きとして単伝する。即ち生死一如の単伝である。心を修めて究め尽くすべきである。

しかし世間でわずかに「無生」という言葉を聞いたばかりで、それを明らかにすることなく、身心の功夫参学をやめてしまうようなものもある。これは、極めて愚かである。

それはちょうど、信ぜよという声のみを聞いて信ずる声聞の場合と、機縁に従って修行する縁覚と悟りを得るのに漸次に悟りを得る漸悟とか、直接悟りを得るとか——無用の畜類の考えである。それはなぜかといえば、たとえ「無生」といっても、その言葉の真意が何かが問題なのである。ところが、その言葉を聞いたなら、更に無仏、無道、無心、無滅というべきであろうか。ここで「無生」というのは、生のないこと「有生」即ち「生」の反対の生のないことであるのか、存在世界がないことであるのか、真理そのものがないことであるか、死のないことであるかを工夫参学しなければならない。それは彼等が一つのことばかり「無生」といって「生」を否定するならば、それは、ものごとの生命、働きそのものを否定し去ってしまうこととなる。仏も衆生も道も心も滅も死も否定されてしまうのである。否定してもどうにもならない絶対的なもの、真理そのものなのである。このことを功夫参究しないでいるのは、畜生が

しるべし、生死は仏道の行履なり、生死は仏家の調度なり。使也要使なり、明也明得なり。ゆゑに諸仏は、この通塞に明明なり、この要使に得得なり。この生死の際にくらからん、たれかなんぢをなんぢといはん、たれかなんぢを了生達死漢といはん。生死にしづめりときくべからず、生死にありとしるべからず。生死を生死なりと信受すべからず、不会すべからず、不知すべからず。あるいはいふ、ただ人道のみに諸仏出世す、さらに余方余道には出現せずとおもへり。いふがごとくならば、仏在のところ、みな人道なるべきか。これは人仏の唯我独尊の道得なり。さらに天仏もあるべし、仏仏もあるべきなり。諸仏は唯人間のみに出現すといはんは、仏祖の閫奥にいらざるなり。祖宗いはく、

釈迦牟尼仏、自従迦葉仏所伝正

生きるために、水や草のことを考えつづけているようなもので、ただ生きていると思っているにすぎない。

このことから明らかになる通り、生死は「仏道の行」である。この体験は「生死」という行を使用しているのである。このことは実に明々白々の事実である。

このように使用するに当っては自由であるから諸仏は生死の通ずる所、塞がる所を自由に解脱して明々白々であり、これを使って自由自在である。この生死の意義・真理を体得しないならば、誰がおまえを、生を悟り死を達観したものだといおうか。このように吾々は生死を自由に使わねばならぬ立場にならなければならぬから、それは吾々は生死に沈淪すると考えてはならない、生死の中に止ることであると学んではならない。生死が単なる生死の二つの対立したものであると信じてはならない。またそれを会得しないままにしておいてはならない。

また、あるものはいう。人間世界にばかり仏が出現するものであって、その他の世界には出現しないと思っている。もしそうであるならば、仏のいるところは、皆人間世界なのであろうか。そのようなことは単なる人間世界にのみに制限せられた仏であるということになる。しかし仏は人の世界のみにあるものでなく、その他、天上世界の仏もあろうし、仏の世界における仏、即ち仏々も

法ヲ上、往テ二兜率天一ニ、化ス二兜率陀天一ヲ、于レ今ニ有ル在リ。

まことにしるべし、人間の釈迦は、このとき滅度現の化をしけりといへども、上天の釈迦は、于今有在にして化天するものなり。学人しるべし、人間の釈迦の千変万化の道著あり、行取あり、説著あるは、人間一隅の放光現瑞なり。おろかに、上天の釈迦その化さらに千品万門ならん、しらざるべからず。仏仏正伝する大道の断絶を超越し、無始無終を脱落せる宗旨、ひとり仏道のみに正伝せり。自余の諸類、しらずきかざる功徳なり。行仏の設化す

あろう。仏はどこにあっても仏なのである。だから仏がただ人間世界においてのみ出現するというのは、事実仏祖の道を究めていないからである。実際、仏道、仏の世界はただ仏と仏の世界であって、人という仏はない、人が仏になるというなら、それならば、成仏するということは何なのか、というと仏が成仏するのである。人は人である。仏は仏なのである。人が人になりきる時、それが、仏が仏になることなのである。

ある祖師は「釈尊は迦葉仏に正しい教えを伝え授けて、兜率天の世界に行って、そこにいる天人らを教化し、今もそこにおられる」と。

このことはまことにその通りのことである。ここで参究すべきことは、即ち人としての釈尊は死なれたのであるが、この釈尊の死、それ自体が涅槃、即ち仏道（真理）であることを示されて、一切の人々を教化せられたのであった。釈尊は、死んでおられない。生き続けて、世の一切の人々を其後天上界にあって、そこの天人を教化しておられるが、人間としての釈尊は死んで涅槃を示され、人間を教化せられたが、仏としての釈尊は決して死んでおられないのである。だから修行者たちが知らなければならないことは人間界における釈尊は、昔から言うように八万四千の法門は、千変万化の言葉、説法、千変万化の教化がいたる処で行われたと、ただそれは人間界における一端の光り輝きなのである。

るところには、四生にあらざる衆生あり。天上・人間・法界等にあらざるところあるべし。行仏の威儀を覰見せんとき、天上人間のまなこをもちゐることなかれ、天上人間の情量をもちゐるべからず。これを挙して測量せんと擬することなかれ。十聖三賢なほこれをしらずあきらめず、いはんや人中天上の測量のおよぶことあらんや。人量短小なるには、識智も短小なり。寿命短促なるには、思慮も短促なり。いかにしてか行仏の威儀を測量せん。しかあればすなはち、ただ人間を挙して仏法とし、人法を挙して仏法を局量せる家門、かれこれともに仏子と許可することなかれ、これただ業報の衆生なり。いまだ身心の聞法あるにあらず、いまだ行道せる身心なし。従法生にあらず、従法滅にあらず、従法見にあらず、従法聞にあらず、従法行住坐臥にあらず。かくのごとくの党類、かつて法の潤益なし。行仏は本覚を愛せず、始覚を愛せず、無覚にあらず、有覚に

その他更に天界における釈尊の教化は、限りないのであろう。愚かにもそれを見過ごしてはならない。

仏から仏に正しく伝えている大道は、断絶を超越し、すべての時をこえた永遠の教えである。このことはただ仏道においてのみ正しく伝えられている。仏道の外の者たちの知ることとなく聞くことのない功徳である。

行仏の教化せられる処、即ち仏の世界では、人間界には見られないものがある。四生に属さない衆生（生きもの）がいる。なおここには天界、人間界、現象界といった差別を超越した世界、即ち仏の世界が現成するのであろう。仏の体験の世界は分別や慮知を脱した世界であるから、行仏の威儀をうかがい見ようとするならば、天界や人間界のまなこによっては見ることはできない。天界や人間界の心では窺い知り得ない。仏眼によってのみ見、知ることができるのである。天上人間の分別心や情識をもって測量してはならない。行仏威儀は凡夫の迷いの心を脱した十聖三賢でもこれを知らないのである。理解してはいない。まして、人間界や、天上界における分別測量の及ぶところではない。人間の量（目方）が小さいように、思慮も少いのである。どうしてそのようなものたちが、道を行ずる仏威儀をはかり知ることができようか。

従ってそのため、ただ人間の分別によって、それを仏の道であると思い、人間の教えによって仏の教えを測量しようとするものたちは、誰もそれを仏教者

あらずといふ、すなはちこの道理なり。いま凡夫の活計する有念無念・有覚無覚・始覚本覚等、ひとへに凡夫の活計なり、仏仏相承せるところにあらず。凡夫の有念と諸仏の有念と、はるかにことなり、比擬することなかれ。凡夫の本覚と活計すると、諸仏の本覚と証すると、天地懸隔なり、比論の所及にあらず。十聖三賢の活計、なほ諸仏の道におよばず。いたづらなる算砂の凡夫、いかでかはかることあらん。しかあるを、わづかに凡夫外道の本末の邪見を活計して、諸仏の境界とおもへるやからおほし。

であると認めてはならない。そういったものたちはただ、過去の行いの結果から離れることのできない人間に過ぎない。彼等はまだ、身心を投げ出して脱落のできていない人間なのである。教えを聞くこともなく、また仏の道を行ずる身心を持たないのである。彼らは教えによって生れたものでもなく、教えによって死するものでもなく、教えによって悟るものでもなく、教えによって学ぶものでもなく、教えによって生活するものでもない。このような者たちは、未だかつて教えの恵みを受けていないのである。

行仏は、衆生の本性の仏性、即ち本覚にも囚われない。また自覚によって本覚を認知体得する始覚にも囚われない。それならば覚を否定するのかといえばそうでない。また覚を肯定するのかといえばそうでもない、その道理は行仏は行であって、抽象概念ではない、この道理によるのである。

いま凡夫の心で考えている「有念」（そのことに囚われての妄想、迷いの心）・「無念」（相対的な差別観を超越して一切は空と観ずる心）・「有覚」（覚の心）・「無覚」（覚に囚われず、覚をも超越した覚の心）、又は始覚・本覚などのことがらは、天地ほどの隔りである。これらのことがらについての凡夫の概念的な考え方と、諸仏の本覚を真実に体験して証かにしていると比較して論ずには及ばないことである。それにしても凡夫の妄想、我執を離れた十聖三賢でも、諸仏の道、真理の道には達していないのだから、仏教の名目や法相を分類するだけの凡夫の

諸仏いはく、此輩罪根深重なり、可憐憫者なり。深重の罪根たとひ無端なりとも、此輩の深重担なり。この深重担、しばらく放行して著眼看すべし。把定して自己を礙すといふとも、起首にあらず。いま行仏威儀の無礙なる、ほとけに礙せらるるに、拕泥滞水の活路を通達しきたるゆゑに無罣礙なり。上天にしては化天す、人間にしては化人す。華開の功徳あり、世界起の功徳あり、かつて間隙なきものなり。このゆゑに、自他に迥脱あり、往来に独抜あり。即往兜率天なり、即来兜率天なり、即即兜率天なり。即住安楽なり、即来安楽なり、即即安楽なり。即迥脱兜率なり、即迥脱安楽なり。即打破百雑砕安楽兜率なり、即即把定放行安楽兜率なり。一口呑尽なり。

測量でどうして行仏を量ることができようか。

　ところが凡人たちや、異教徒たちのさまざまな誤った見解を学んで、それが覚者たちの境地であると思っているものたちも多い。

　諸仏がいっている。「このようなものたちは罪が深い、憐れむべきものたちである」と。

　いま、行仏威儀は自由自在の解脱の境涯である。行仏とは仏になり切ったものであるから、仏が仏になり切ったもので、仏以外の何ものでもない。この仏になり切ることは泥の中、水の中での修行により活路を得た自由自在の境地なのである。始めも終りもない。だからそれらの人々の罪ではない。罪は始めも終りもない把えることのできぬものである。しかしその罪はそれらの人々には実際は重い荷物になっている。しかしこの重荷は凡夫の妄想や迷いの力では放つことはできない。ただ一つ放つことのできるものは、しばらくその重荷の重さに囚われないことである。その罪は、因縁によって起るのだから自己にあるのではない。しばらく罪を自己から離して本当に自己を顧ることに徹することである。

　天界においては、天人らを教化し、人間界においては人間を教化する。そういう行仏の働きは、ちょうど華が開くと同時に春の世界になってくるように、華が開くという「現」という功徳、「春が起る」という成の功徳が現われるので

しるべし、安楽兜率といふは、浄土・天堂ともに輪廻することの同般なるとなり。行履なれば、浄土・天堂おなじく行履なり。大悟なれば、おなじく大悟なり。大迷なれば、おなじく大迷なり。これしばらく行仏の鞋裏の動指なり。あるときは一道の放屁声なり、放屎香なり。鼻孔あるは齅得す、耳処

ある。その間少しの間隙もないのである。この間、自他の対立を超越した全一の働きただひたすらに仏道を行じているのである。

それ故に行仏は、自他を脱落している。行において自他共に脱落である。行仏は往くも来るも同じで独技（自行）である。然かも全体の働きとしての自らの行であるから、他によって侵されることは更にないのである。そこを去らずに往も来も日用の往来が自由自在でそのままが兜率天である。往来の要はない。安楽の境地に行くことであり、安楽の境地に来ることであり、安楽の境地そのものとなることであり、未来の仏の世界を解脱することであり、安楽の境地を解脱することであり、安楽の境地、未来の仏の世界を打ち破ることであり、安楽の境地である未来の仏の世界を打ちはなつことであり、少しの対立も残さないことである。

あなた方は知るべきである。安楽の往来といい兜率の往来というのは、浄土や天界へ共に行ったり来たりすることと同じことである。それは仏の行いによって現わされることであるから、浄土も天界も仏の行いの中にある。それは仏の大悟と共にあるから大悟の中にある。それは仏の大迷と共にあるから、大迷の中にある。それは皆、仏道を行ずる仏の僅かな部分に過ぎないのである。

このような行仏の威儀は、日常のすべての働きの中にあり、或る時は一つの放屁の声であり、或る時は光明の香りである。従って、鼻のあるものはすべて

・身処・行履処あるに聴取するなり。又、得吾皮肉骨髄するときあり、さらに行得に他よりえざるものなり。

了生達死の大道すでに豁達するに、ふるくよりの道取あり。大聖は生死を心にまかす、生死を身にまかす、生死を道にまかす、生死を生死にまかす。この宗旨あらはるる、古今の時にあらずといへども、行仏の威儀忽爾として行尽するなり。道環として生死身心の宗旨、すみやかに辦肯するなり。行尽明尽、これ強為の為にあらず。迷頭認影に大似なり、回光返照に一如なり。その明上又明の明は、行仏に弥綸なり。これ行取に一任せり。この任任の道理、すべからく心を参究すべきなり。その参究の兀爾は、万回これ心の明白なり、三界ただ心の大隔なりと知及し会取す。この知及会取、さらに万

それを嗅ぎ、耳を持つものはすべて聞く、このような身体の一切の働きが、行仏威儀なのである。しかし放屁放尿は、他人のことでない。またそのような行仏威儀は、自己の本質を悟った時の吾であり、それは吾に対立する吾ではない。よそから得たものではない、自己そのものの放屁放尿であることを会得しなければならない。

生を明らかにし、死を達観する道を会得するについて、昔から言われていることがある。それは「偉大な聖人は生死を心にまかせ、生死を身にまかせ、生死を道にまかせ、生死を生死にまかせる」ということである。

ここに、この仏道の根本儀が現わされるのは、古今を通して行仏の威儀が「今」の現実として忽然として余すところなく現われ尽くしている。一切のものごとも総ての行尽の相である。しかしそれは無始無終であり、道環（袈裟の環）のように吾々の身心に生の全体の働き、死の働きとなっての「生死」が身心の上に現成する。

それを行い尽くし、明らかに知り尽くすことは、自己によって無理になされるのではない。行尽の相はただ自己の頭を忘れて鏡に写して自己とすることは迷いであるが、それからは大似といわれよう。しかし自己の頭と鏡の影とは異なっている。顧る時、自己と鏡の影とは一つではないが、一如であることを知る。更に明らめた上、更に明らかになることが明尽であり、明上又明というの

法なりといへども、自己の家郷を行取せり、当人の活計を便是なり。

しかあれば、句中取則し、言外求巧する再三撈攎、それ把定にあまれる把定あり、放行にあまる放行あり。その功夫は、いかなるかこれ生、いかなるかこれ死、いかなるかこれ身心、いかなるかこれ与奪、いかなるかこれ任

は明尽である。明とは行尽である。行仏の行があらゆる処、くまなく広げられて行く。明上明は行じて体験するより道はない。行ずれば何ごとも明らかになる。凡ては行に一任することである。

このように、一切をまかせきる「生死は生死にまかす」「生死は真理にまかす」という道理を心の中に参究すべきである。この心の参究の究極、参究の根本義は何なのかといえば、心において明白であり、即ち体験が明々白々であることなのである。万法の一々が明々白なのである。観るものも、観られるものも明々白々である。この参究を極め尽くせば「万法は心」であるということになる。即ち「三界唯一心」である。このことを知り会得することも、万法、真理に外ならないのである。即ち自己が万法であり、真理なる限り、知ること、会得することは、自らの「家郷」である。自己の家郷、即ち「自己」の働き、自己の平常底の活計（はたらき）「日々好日」の行「平常心是道」の現成で、別事なしである。

その故に、そのような境地を、言葉によって会得し、言葉に表わされていないものを功夫し、再三参究吟味し、骨を折ることであるが、そのことは、観念を超え行ずることである。捨てる時は徹底的に捨て去り、把む時は徹底的に把むことである。この境地を得れば、句中に真理を会得し言外の響きを感得することができるのである。「生とは如何」なるものであり、「死とは如何」なるも

違。それ同門出入の不相逢なるか、一著落在に蔵身露角なるか。大慮而解なるか、老思而知なるか。一顆明珠なるか、一大蔵教なるか。一条拄杖なるか、一枚面目なるか。三十年後なるか、一念万年なるか。子細に撿点し、撿点を子細にすべし。撿点の子細にあたりて、満眼聞声、満耳見色、さらに沙門壱隻眼の開明なるに、不是目前法なり、不是目前時なり。雍容の破顔あり、瞬目あり。これ行仏の威儀の暫爾なり。被物牽にあらず、不牽物なり。縁起の無生無作にあらず、本性法性にあらず。住法位にあらず、本有然にあらず。如是を是するのみにあらず、ただ威儀行仏なるのみり。

しかあればすなはち、為法為身の消

のであり、身心とは如何なるものであり、把定、放行とは如何なるものであり、否定し尽くすとは如何なるものであるかと問うことである。それを観念でいかに追求しても言中の語から真を会得することはできぬ。まして言中の響など聞えるものではない。それは、同一のところに働いてしかも対立しないものであるか、すべての対立を超えて働いているものであるか、大いなる悟りの境地であるか、深い悟りの境地であるか、一粒の名珠であるか、一切の教えであるか、一本の杖であるか、一つの真実であるか、すべての時をおおい尽くすものであるか、詳しく学び、その上にも詳しく学びなさい。それを詳しく学ぶに当っては、すべての目で声を聞き、すべての耳で色、形を見とおしなさい。

更にこの覚者の境地について明らかにするならば、それはただ目前にあるものではなく、ただ目前にあることではない。そこに大いなる師の境地があり、大いなる弟子の境地がある。それが道を行ずる仏のおごそかな形の現われである。それはものに動かされず、ものを動かさない。それは、ものごとの相互関係を超えることではなく、真理そのものではなく、自己になりきることでもなく、本質になりきることでもなく、真実になりきることでもなく、そのような言葉による理解を超えて、ただおごそかな形によって道を行ずるばかりである。

従ってそのため、このような教えのために行う道理は、ただ自己の心にまか

息、よく心にまかす。脱生脱死の威儀、しばらくほとけに一任せり。ゆゑに道取あり、万法唯心、三界唯心。さらに向上に道得するに、唯心の道得あり、いはゆる牆壁瓦礫なり。唯心にあらざるゆゑに牆壁瓦礫にあらず。これ行仏の威儀なる、任心任法、為法為身の道理なり。さらに始覚本覚等の所及にあらず、いはんや外道二乗・三賢十聖の所及ならんや。この威儀、ただこれ面面の不会なり、枚枚の不会なり。たとひ活鱍鱍地も条条聻なり。一条鉄か、両頭動か。一条鉄は長短にあらず、両頭動は自他にあらず。この展事投機のちから功夫をうるに、威掩万法なり、眼高一世なり。収放をさへざる光明あり、僧堂・仏殿・厨庫・山門。さらに収放にあらざる光明あり、僧堂・仏殿・厨庫・山門なり。さらに十方通のまなこあり、大地全収のまなこあり。心のまへあり、心のうしろあり。かくのごとくの眼耳鼻舌身意、光明功徳の熾然なるゆゑに、不知有を保任せ

せている。生死を解脱するこの威儀は、ただ仏にまかせている。そのため、すべての力のことがただ心であり、すべての時がただ心であるというのである。更に、その上、一切世界が心であるということの真意をいうならば、一切世界は土塀であり瓦礫である。そして、更にそのさきをいうならば、一切世界はただ自己の心ではなく、そのため一切世界は土塀、瓦礫ではないのである。

　これが、道を行ずるおごそかな形が、心にまかせ、教えにまかせ、教えのために行い、身のために行うということの、真の意味である。従ってそれは、今始めて悟るとか、本来悟っているといった問題ではないのである。ましてそれは、異教徒、小乗教徒、さまざまな段階の求道者たちの及ぶところではないのである。このおごそかな形は、ただそれぞれの中における、会得を超えたものであり、それぞれの自己における会得を超えた境地である。自由自在でありながら、しかもそれぞれの自己においてそうなのである。

　そのような境地は、対立を超えたものであろうか、対立のままのものであろうか。対立を超えるとは、長短を超えることであり、対立のままであるとは、自己の対立を対立として問題としないことである。このような境地を現わすとき、それはすべてのものごとをおおい、すべてのところを解脱しているのである。それは取っても捨てても邪魔されない自在の光明である。そこにおいては僧堂、仏殿、庫裡、三門といったすべてのものが、取ることにも捨てることに

る三世諸仏あり、却知有を投機せる狸奴白牯あり。この巴鼻あり、この眼睛あるは、法の行仏をとき、法の行仏をゆるすなり。

雪峯山真覚大師、示衆云、三世諸仏、在火焔裏、転大法輪。

玄沙院宗一大師云、火焔為三世諸仏説法、三世諸仏立地聴。

圜悟禅師云、将謂猴白、更有猴黒。互換投機、神出鬼没。烈焔亘天仏説法、亘天烈焔法説仏。風前剪断葛藤窠、一言勘破維摩詰。

いま三世諸仏といふは、一切諸仏な

も邪魔されない光明であり、僧堂、仏殿、庫裡、三門そのものである。

さらにその境地には、十方に自由自在であるまなこがあり、大地をすべて自己のものとするまなこがあり、過去・未来を超えた心がある。このような目、耳、鼻、舌、身、意の光明の働きが輝やくことによって、すべてを超越した過去・現在・未来の覚者たちがあり、ありのままの姿をもった狸や牛（修行者）たちがいるのである。そのような姿、悟りがあるのは、道が道を行ずる仏について説き、道が道を行ずる仏を実現するのである。

雪峰山真覚大師は大衆に示して言った。

「過去・現在・未来の三界の諸仏は火焔の中で大法輪（説法）をせられた」というのを玄沙宗一大師が傍から一言「火焔が三世諸仏に説法をする。その時三世諸仏は立ちどころにその説法を聴く」というと、そこにいた圜悟禅師が「二人の大盗たちの話はすさまじい勢いだ。全く神出鬼没だ。凄まじい勢の火焔が天のすべて地の一切を燃え尽くしてしまうような烈しさだ。これは正に仏の説法の火焔が天という法を掩い尽くすのであって、したがって満天の焔は法が仏を説くのである、天なる法が火焔のはたらきを掩うのである。このことは、風の勢でからみ合った藤蔓のたかまりが吹きとんだという消息である。また維摩居士の一黙が雪峰の一言で看破されてしまった観がある」と。

ここで雪峰禅師のいう三世諸仏というのは一切の諸仏のことである。一切諸

り。行仏はすなはち三世諸仏なり。十方諸仏、ともに三世にあらざるなし。仏道は三世をとくに、かくのごとく説尽するなり。いま行仏をたづぬるに、すなはち三世諸仏なり。たとひ知有なりといへども、たとひ不知有なりといへども、かならず三世諸仏なる行仏なり。

しかあるに、三位の古仏おなじく三世諸仏を道得するに、かくのごとくの道あり。しばらく雪峯のいふ三世諸仏、在火焔裏、転大法輪といふ、この道理ならふべし。三世諸仏の転法輪の道場は、かならず火焔裏なるべし。火焔裏かならず仏道場なるべし。経師論師きくべからず、外道二乗しるべからず。しるべし、諸仏の火焔は諸類の火焔なるべからず。又、諸類は火焔あるかなきかとも照顧すべし。三世諸仏の在火焔裏の化儀ならふべし。火焔裏に処在する時は、火焔と諸仏と親切なるか、転疏なるか。依正一如なるか、依報正報あるか。依正同条なるか、依正

仏は行仏のことである。故に行仏は即ち三世諸仏である。十方、世界中の諸仏の悉くが過去・現在・未来の諸仏でないものはない。十方は空間のこと、三世は時間のこと、諸仏は空間を充たし、時間を充たし尽くしている。仏道の諸仏はこのように説くのである。

いま、行仏というのは、三世諸仏である。たとえ三世諸仏の存在の事実を知っていても知らないでも行仏は必ず三世諸仏なのである。そして三世諸仏は行仏である。即ち三世という時と行とが一つになっている諸仏が行仏である。そういうわけであるから三人の古仏、雪峰、玄沙、圜悟の三人が同じく三世諸仏を示すのをこのようにいっているのである。先ずさしあたり雪峰がいう「三世諸仏が火焔の中にあって大法輪を転ずる（大説教する）」というその道理を能く参究してみなければならない。三世諸仏の道場は必ず火焔の中である。この火焔の中がまた必ず諸仏たちが道を説くところなのである。このような教えは、経典学者や経典論者の聞き知ることではなく、異教徒や小乗の者たちの聞き知ることでもない。

知るべきである。諸仏の火焔とは世の中の人々のいう火焔とは同じものではない。また、それらの人々の火焔が、実際あるかないかということも反省してみなさい。

そして、三世の諸仏が火焔の中において人々を教化することの真意を能く究

同隔なるか。転大法輪は、転自転機あるべし。展事投機なり、転法法転あるべし。すでに転法輪といふ、たとひ尽大地これ尽火焔なりとも、転火輪の法輪あるべし、転諸仏の法輪あるべし、転法輪の法輪あるべし、転三世の法輪あるべし。しかあればすなはち、火焔は諸仏の転大法輪の大道場なり。これを界量・時量・人量・凡聖量等をもて測量するは、あたらざるなり。これらの量に量せられざれば、すなはち三世諸仏、在火焔裏、転大法輪なり。すでに三世諸仏といふ、これ量を超越せるなり。三世諸仏転法輪の道場なるがゆゑに火焔あるなり、火焔あるがゆゑに諸仏の道場あるなり。

明すべきである。火焔の中にあるときは、火焔と諸仏が一如となることであろうか、離れればなれになっているのであろうか、自他が一体なのであろうか、自他が別々にあるのであろうか、自他が同一なのであろうか、自他が同一であっても別々なのであろうか。

また大法輪といっても自からを転ずるという機、はたらきがあろう。即ち法輪を転ずるというが、法輪を転ずることは自ら転ずるものを転ずる働きでなければならない。

法を転じ、法転ずるという以上、仏が転ずるのである。仏が自からに転ずるのである。このように大法輪を転ずることは自から転ずることである。ものごとのありのままに展べること、発展せしめることである。その意味から法が転ずるのである。即ち「法転」である。投機である。師が弟子を自由に導くことが「転法」であり、弟子が師の導きに自由に応ずる働きが「法転」である。これらのことはみな自らを転ずることである。「転法法転」は「法を転じ法に転ぜらることである。「転二ズ大法輪一ヲ」はかような働きなのである。転法輪というは、全世界が火焔であるといっても、その火焔を転ずることである。即ち諸仏を転ずる法輪が転ずることであろう。不滞を仏というのはこの意味である。また三世を転ずることも火焔中の転大法輪である。

このように火焔は、諸仏の転法輪のための大道場である。大道場というのは

玄沙いはく、火焔の三世諸仏のために説法するに、三世諸仏は立地聴法す。この道をききて、玄沙の道は雪峯の道よりも道得是なりといふ、かならずしもしかあらざるなり。しるべし、雪峯の道は玄沙の道と別なり。いはゆる、雪峯は三世諸仏の転大法輪の処在を道取し、玄沙は三世諸仏の聴法を道取するなり。雪峯の道、まさしく転法を道取すれども、転法の処在かならずしも聴法不聴法を論ずるにあらず。しかあれば、転法にかならず聴法あるべしときこえず。又、三世諸仏、為火焔説法といはず、三世諸仏、為三世諸

行であり、火焔もまた行である。であるからこれを空間や時間として観るべきでない。叉叉として観るべきでなく、凡人や聖人としての推量では体得はできない。もし推量し得るというなら、仏智をもってのみなし得ることである。それなればこそ三世の諸仏が火焔の中にあって、大いなる教えを説くのである。すでにここにおいて、三世の諸仏といっているのは、こういった量の限界を超越しているのである。三世の諸仏の大法輪を転ずる道場であるから、そこに火焔というのである。また火焔があるからこそ、諸仏の道場があるのである。

玄沙が「火焔が三世諸仏のために説法する時、三世諸仏は立ち上ってその説法を聞く」といっているこの玄沙の言葉は雪峰の言葉よりもさらにすぐれているとするものがあるが、しかし必ずしもそうではない。ここで知らなければならないことは、元来玄沙と雪峰は立場を異にしていることである。従って雪峰の言葉と、玄沙の言葉とは違っているのである。いわゆる雪峰は三世諸仏が大法輪を転ずる処在について述べているのであり、玄沙は三世諸仏の大法輪を聴くことを述べているのである。雪峰の言葉は、まさしく説法することについて述べているのであるが、それが必ずしも説法の場所は、説法を聴くとか聴かぬとかを論じているのではない。であるから説法の時には必ず聞くものがあるというのではない。また三世諸仏は火焔のために説法するとはいわず、また三世諸仏は三世諸仏のために法輪を転ずるともいわず、火焔は火焔のために大法輪

仏、転大法輪といはず、火焰為火焰、転大法輪といはざる宗旨あるべし。転法輪といひ、転大法輪といふ、その別あるか。転法輪は説法にあらず、説法かならずしも為他あらんや。しかあれば、雪峯の道の、道取すべき道を道取しつくさざる道にあらず。

雪峯の在火焰裏、転大法輪、かならず委悉に参学すべし、玄沙の道に混乱することなかれ。雪峯の道を通ぜるは、仏威儀を威儀するなり。火焰の三世諸仏を在裏せしむる、一無尽法界・二無尽法界の周遍のみにあらず、一微塵・二微塵の通達のみにあらず。転大法輪を量として、大小広狭の量に擬することなかれ。転大法輪は、為自為他にあらず、為説為聴にあらず。

を転ずるとも言わず、何ものの為にも転ずるといわないところに雪峰の本質がある。

元来転法輪といい、転大法輪というが、是は別であるのか、無いのか、よく考えてみなければならない。大法輪を転ずるというのは、大宗の立場であり、転法輪というのは小宗の立場である。この立場からすれば別となる。同じだとすれば転法輪ということは、説法の意の言葉であるから、転大法輪というのは玄沙のいう説法ということになるが、しかし転法輪は説法ではないのである。

仮りに転法輪が説法のこととしても説法必ずしも他人のためにすることではないのである。従ってここに雪峰の述べている言葉は説法の本質を尽くして余りがないのである。

ここに雪峰が、火焰中「大法輪を転ずる」といっていることの真意を必ず詳しく参究すべきである。それを玄沙の言葉ととり違えてはならない。雪峰の言葉を行うことは、仏威儀を威儀することである。火焰が三世の諸仏をしてその中に有らしめているのであって、その広さにおいては、一つの無限世界という無限世界に遍満しているというばかりでなく、また狭さにおいては極度の一つの微小な世界、第二の微小な世界に浸透しているというような広い狭いという分量の尺度で、転大法輪というような時々の体験そのものを測ってはならぬ。大法輪を転ずることは、自己のためにするのでも他者のためにするのでもな

玄沙の道に火焔為三世諸仏説法、三世諸仏立地聴といふ、これは火焔たとひ為三世諸仏説法すとも、いまだ転法輪すといはず、又三世諸仏の法輪を転ずといはず。三世諸仏は立地聴すとも、三世諸仏の法輪、いかでか火焔これを転ずることあらん。為三世諸仏説法する火焔、又転大法輪すやいなや。玄沙もいまだいはず、転法輪はこのときなりと。転法輪なしといはず。しかあれども、想料すらくは、玄沙おろかに転法輪は説法輪ならんと会取(えしゅ)せるか。もししかあらば、なほ雪峯の道にくらし。火焔の三世諸仏のために説法のとき、三世諸仏立地聴法すとはしれりといへども、火焔転法輪のところ

く、説くためにするのでもなく聞くためにするのでもなく、ただ有るものを有らしめる、行を行として行ぜしめることが大法輪を転ずることである。自他の対立を超越しての境地なのである。転ずるものを転ずるにすぎない。故に他の為めに説き他の為めに説かない行を行ずるのみである。為すべきを為すのみである。

玄沙は「火焔が三世の諸仏のために説法して、三世諸仏が聴く」という。これは火焔が、たとい三世諸仏のために説法するとしても、未だ転法輪するとはいわない。また三世諸仏の法輪を転ずるといわない。三世諸仏は説法を聴くというが、三世諸仏の法輪をどうして、火焔がこれを転ずることがあろうか。三世諸仏のために説法する火焔はまた大法輪を転ずるのか、どうか。このことについて、玄沙も未だ何ともいわない。転法輪はこの時であると、しかしまた転法輪なしといわない。玄沙は転法輪と説法輪と同一と考えたか、もしそうだとすれば雪峰の道にくらしである。火焔が三世の諸仏のために説法する時、三世の諸仏は聞くと言うことは理解していたが、火焔が転法輪するところに、火焔が説法を聞くと言うことも知らず、火焔が転法輪するところに、火焔が火焔を転法輪すると言っていないのである。

三世諸仏が説法を聞くと言うことは、仏が仏たちの説法を聞くと言うことである。他から説法せられるのではない。ここに言う火焔とは説法のことである

に、火焰立地聴法すとしらず。火焰転法輪のところに、火焰同転法輪すといはず。三世諸仏の聴法は、諸仏の法なり、他よりかうぶらしむるにあらず。火焰を法と認ずることなかれ、火焰を仏と認ずることなかれ、火焰を火焰と認ずることなかれ。まことに師資の道なほざりなるべからず。将謂赤鬚胡のみならんや、さらにこれ胡鬚赤なり。

玄沙の道かくのごとくなりといへども、参学の力量とすべきところあり。いはゆる経師論師の大乗小乗の局量の性相にかかはれず、仏仏祖祖正伝せる性相を参学すべし。いはゆる三世諸仏の聴法なり、これ大小乗の性相にあらざるところなり。諸仏は機縁に逗ずる説法ありとのみしりて、諸仏聴法すといはず、諸仏修行すといはず、諸仏成仏すといはず。いま玄沙の道には、すでに三世諸仏立地聴法といふ、諸仏聴法する性相あり。かならずしも能説をすぐれたりとし、能聴是法者を劣なりといふことなかれ。説者尊なれば聴者

と理解してはならず、火焰とは、仏のことであると理解してはならず、火焰は火焰のことであると理解してはならず、そのような対立的な考え方にも、非対立的な考え方にも囚われてはならない。まことに、このような雪峰と玄沙の、師と弟子の言葉はないがしろにしてはならない。この二人の言葉は、どちらとも言うことができないほどすぐれているのである。

玄沙の言葉は、このようにすぐれたものであって、それを参学のための力量とすべきところがある。それは、いわゆる経典学者や経典論者たちが、大乗とか小乗とか言って限定して分けている教えの性相とはかかわりなく、仏から仏へ正しく伝えられた教えについて学ぶべきである。それがここにいう三世諸仏の聞く教えの参究である。この聴法は大乗・小乗といって分ける小局の性相の教えではないのである。そのような立場のものたちは、仏は縁に応じて説法すると言うことばかりを知っていて、諸仏たちが、説法を聞くということを言わない。三世諸仏が修行するとは言わない。なお進んで成仏するとはいわない。今玄沙は、すでに「三世諸仏、説法を聞く」と言っている。このように諸仏は説法を聞くという性相があるのである。従って、必ずしも教えを説くものはすぐれていて教えを聞くものは劣っているといってはならない。説く人が尊けれ

も尊なり。

釈迦牟尼仏のいはく、若説二此経一、則為レ見レ我、為二一人一説、是則為レ難。

しかあれば、能説法は見釈迦牟尼仏なり、則為見我は釈迦牟尼仏なるがゆゑに。

又いはく、於二我滅後一、聴二受此経一、問二其義趣一、是則為レ難。

しるべし、聴受者もおなじくこれ為難なり、勝劣あるにあらず。立地聴これ最尊なる諸仏なりといふとも、立地聴法あるべきなり。立地聴法これ三世諸仏なるがゆゑに。諸仏は果上なり、因中の聴法をいふにあらず。すでに三世諸仏とあるがゆゑに。しるべし、三世諸仏は火焰の説法を立地聴法して諸仏なり。一道の化儀、たどるべきにあらず。たどらんとするに、箭鋒相拄せり。火焰は決定して三世諸仏のために

ば、聞く人も尊いのである。

釈迦牟尼仏は「もしこの経（法華経）を説くのは私を見ることである」といっておられる。後の世にこの経を説くものを、私を見ること、釈迦牟尼仏を見ること、即ち釈迦牟尼仏となることである。けれどもこの道場の大衆の「一人一人の為めに説くことは、至難のことである」といっておられる。故に能い説法は、釈迦牟尼仏を見るのである。釈迦牟尼仏の言われる「我れを見る」ということは釈迦牟尼仏を見ることであるから「我が滅後（死後）に法華経を聴いて、信受してその根本義を問うて会得することは頗る至難なことである。また説法を聴き取ることとさえも容易なことでない」と。

釈尊の言葉のこの経を説くのに、大衆の一人一人に説くことは、至難であると言われた。説法の至難なことも、聴く者の方でも、経の根本義をそのままに受け取り正しく聴き入れることの至難さにおいては優劣はない。説く方も聴く方も最勝で、尊いことである。聴く方について、その聴き方においても立ち上って聴く事が最も尊いことで、たとえ諸仏といえども「立地聴」立って拝聴すべきである。この働きがないのは諸仏ではない。この働きがやがて三世諸仏になる。仏は説くばかりが仏ではない、聴くことも仏である。仏でなければ真に聴かれないのである。何故かというに、三世諸仏は三世を超えた境地の故に因果の報いも超越した立場で、即ち自己の中に三世は融合されているから、説法

説法す。赤心片片として鉄樹華開世界香なるなり。且道すらくは、火焔の説法を立地聴しもてゆくに、畢竟じて現成箇什麼。いはゆるは智勝于師なるべし、智等于師なるべし。さらに師資の閫奥に参究して三世諸仏なる也。

を聴くという因によって成仏するという結果を得ることでなのである。

修行者は、このことを能く吟味し参究すべきである。三世諸仏は、火焔の説法を即ち無情説法を立ち上って聴いている諸仏である。このような「化儀」(行仏威儀)は思慮分別で測り知ろうとしても出来ることではない。なぜかなら、思慮分別でたどってみても、それはちょうど弓の達人二人が互いに相手に箭を放ってみても、箭の先と先が正確にぶつかり合う如くに火焔は三世諸仏に説法するに決まっている。この境地にいるものは赤心片片で、体験の一つ一つである。これはちょうど「鉄樹、花を開いて香る」の風光であり、寂然として不動、寂滅を以て楽と為すの境地である。即ちありのままなる現成である。

諸仏が火焔の説法を立って聴く時、結果は何が出て来るのか。「師資の道なおざりなるべからず」である。それは、やがて智が師に勝る時において始めて、師の仏道をそのまま正伝する境が、現成するのである。ここにおいて始めて、師と弟子は相い等しい境地が現成するのである、即ち三世諸仏としての自己の現成である。

圜悟いはくの猴白と将謂する、さらに猴黒をさへざる互換の投機、それ神出鬼没也。これは玄沙と同条出すれども、玄沙に同条入せざる一路もあるべしといへども、火焔の諸仏なるか、諸

圜悟が、この説法と玄沙の言葉を評して、「大泥棒の猴白のようなものだと思ったら、猴黒も一緒になって、互いに入れかわって、そのありさまは神出鬼没である」といっている。

これは、玄沙が師の雪峰と同一であり、しかも異なった境地にありながら、

仏を火焔とせるか。黒白互換のこころ、玄沙の神鬼に出没すといへども、雪峯の声色、いまだ黒白の際にのこらず。しかもかくのごとくなりといへども、玄沙に道是あり、道不是あり、雪峯に道拈あり、道放あることをしるべし。

いま圜悟さらに玄沙に同ぜず、雪峯に同ぜざる道あり。いはゆる、烈焔亙天はほとけ法をとくなり、亙天烈焔は法ほとけをとくなり。この道は、真箇これ晩進の光明なり。たとひ烈焔にくらしといふとも、亙天におほはれば、われその分あり、他この分あり。亙天のおほふところ、すでにこれ烈焔なり。遮箇をきらうて用那頭は作麼生なるのみなり。

よろこぶべし、この皮袋子、うまれたるところは去聖方遠なり、いけるいまは去聖時遠なりといへども、亙天の化導なほきこゆるにあへり。いはゆるほとけ法をとくことは、きくところなりといへども、法ほとけをとくこと

火焔が諸仏たちであるか、諸仏たちが火焔であるか、師と弟子が入れ代ってしまって玄沙の境地は自由自在でありながら、また雪峰の境地もその一方に止まっていない。

しかもそうでありながら、玄沙にこのような言葉があり、言葉以上のものがあり、雪峰に言葉があり、言葉を捨てることがあることを知りなさい。

今圜悟禅師は、更に玄沙と同じことも言わず、雪峰と同じことも言っていない。彼の言う「はげしい焔が天に満ちる」とは、仏が真理を説くことであり、「満天がはげしい焔である」とは真理が仏を説くことである。この言葉はまことに後進の者たちへの光明である。たとえはげしい焔を見ることができなくても、満天におおわれれば、自己も自己となり、他者も他者となるのである。満天のおおっているところは、すべてはげしい焔なのである。その一方を嫌って一方をとってどうすることができようか。

喜ぶべきは、今このわれわれが生れたところは聖人からはるかに離れ、又、われわれが生きている現在は、聖人の時から離れている。しかし、満天をおおう化導の声がまだ聞えている時にあったのである。いわゆる仏が真理を説くということは、聞いたことがあるが、真理が仏を説くと言うことは、どれほど理解されないで来たであろうか。しかしながら、今はこれによって、過去・現在・未来の諸仏たちが過去・現在・未来の教えに説かれ、過去・現在・未来の諸仏

は、いくかさなりの不知をかわづらひこし。

しかあればすなはち、三世の諸仏は三世に法にとかれ、三世の諸法は三世に仏にとかるるなり。葛藤窠の風前に剪断する亙天のみあり。一言は、かくるることなく勘破しきたる、維摩詰をも非維摩詰をも。しかあればすなはち、法説仏なり、法行仏なり、法証仏なり。仏説法なり、仏行仏なり、仏作仏なり。かくのごとくなる、ともに行仏の威儀なり。亙天亙地、亙古亙今にも、得者不軽微、明者不賤用なり。

正法眼蔵行仏威儀第六

仁治二年辛丑十月中旬、記于観音導利興聖宝林寺。

沙門道元

たちに説かれるのである。

今やここにおいて、道を行ずることの中に迷いを絶ち切る広大な境地があるばかりである。それによって一言も残すところはなく、聴法する維摩、説法する維摩も真理を述べ尽くして来たのである。ゆえに、法仏を説き、法仏を行じ、法仏を証し、仏法を説き、仏仏を行じ、仏仏と作る。するものとされるものが一になった処に、行仏の相と働きが現われているのである。

いかなる時にも処にも、この行仏威儀の真意を体得した者は一塵に大経巻を見るように軽んずることなく、明らめる者は一茎草といえども拈じて仏身を打出すように、尊い目でみることができるのである。

正法眼蔵第六巻・行仏威儀

仁治二年十月中旬、観音導利興聖宝林寺に於て記す。

沙門道元

正法眼蔵第七　一顆明珠

娑婆世界大宋国、福州玄沙山院宗一大師、法諱師備、俗姓者謝なり。在家のそのかみ釣魚を愛し、舟を南台江にうかべて、もろもろのつり人にならひけり。不釣自上の金鱗を不待にもありけん。唐の咸通のはじめ、たちまちに出塵をねがふ。舟をすてて山にいる、そのとし三十歳になりけり。浮世のあやふきをさとり、仏道の高貴をしりぬ。つひに雪峯山にのぼりて、真覚大師に参じて、昼夜に辦道す。あるとき、あまねく諸方を参徹せんために、嚢をたづさへて出嶺するちなみに、脚指を石に築著して、流血し痛楚するに、忽然として猛省していはく、是身非有、痛自何来。すなはち雪峯にかへる。

世界の大宋国、福州の玄沙山宗一大師は、道号は師備といい、俗姓は謝氏である。在家の頃、少年時代から魚を釣ることが好きであった。いつも福州城の南十五里位に昔越王の釣りの館の釣菴館のある南台江のあたりに釣りに行き、他の先輩らに見習って、一人前の釣師になっていた。彼は三十歳の時、好きな釣りを止めて、翻然として出家してしまった。彼の出家は、別にその動機となる客観的な因縁もなく精神的な動機もなかった。彼の出家の心は、極めて自然のものだった。彼は生れながらに超越的な深い宗教心の持主であった。彼は少年の頃、南台江で父と共に釣りをしていた時、父親が誤って江の中に落ちて、助けを求め、舟に上げてくれといって、もがいたが、彼は「この苦しい人生の大海に沈淪流浪するよりも死なした方が安楽であろう、助けない方がむしろ大きな孝行だ」と考えて、敢て助けなかったといわれている。

彼の出家の動機は他の場合のように直接的な原因でなく、ちょうど水中から躍り上って舟の中に飛びこんで来る勢いのよい魚のように、燃え上る出家心が

雪峯とふ、「那箇是備頭陀。」玄沙いはく、「終不敢誑於人。」このことばを、雪峯ことに愛していはく、「たれかこのことばをもたざらん、たれかこのことばを道得せん。」雪峯さらにとふ、「備頭陀なんぞ徧参せざる。」師いはく、「達磨不来東土、二祖不往西天」といふに、雪峯ことにほめき。

そうさせたのであろう。彼が出家したのは、唐の咸通（八六〇―八七三）の初期であった。彼を出家せしめたものは一切のものごとが無常なものということ、はかないもの、ということ、それに対して仏道の貴いことを知ったことであった。

彼は雪峰山に登って真覚禅師（雪峰義存）に参じて、昼夜に亙って修行に取り組んだ。ある時、諸国行脚を決意して旅の仕度をととのえて山を下りて路を急いだ。彼はその途中、山路の小石で足の指先を傷つけた。その痛さから突嗟に感じたことは「仏教では身心は存在しないもの、空のものだというのであるが、この傷の痛さを感ずるのは、どこに原因があるのだろう」……この疑問が遂に彼の行脚の足を再びもとの雪峰山の方に向けさせてしまった。そして雪峰禅師の前に現われた。

雪峰禅師は、

「何だお前の行脚は足に傷つけて苦行して来たというのか」と微笑する。玄沙は答えて、

「あまり人をからかわないで下さい」

この言葉を、雪峰は殊に愛奨して言った。

「なる程今のお前の言葉は誰でも普通にいうことだが、今の場合誰もこれほどの生きた、真剣なことを言うことはできない」

と言った。そして雪峰はさらに尋ねた。

ひごろはつりする人にてあれば、もろもろの経書ゆめにもかつていまだ見ざりけれども、こころざしのあさからぬをさきとすれば、かたへにこゆる志気あらはれけり。雪峯も衆のなかにすぐれたりとおもひて、門下の角立なりとほめき。ころもはぬのをもちゐ、ひとつをかへざりければ、ももつづりにつづれりけり。はだへには紙衣をもちゐけり。艾草をもきけり。雪峯に参ずるほかは、自余の知識をとぶらはざりけり。しかあれども、まさに師の法を嗣するちから辧取せりき。

つひにみちをえてのち、人にしめすにいはく、尽十方世界、是一箇明珠。ときに僧問、「承、和尚有レ言、尽十方世界、是一顆明珠。学人如何会得。」

「どうしてお前は諸方の禅師を尋ねないのか」

それに対して玄沙は答えた。

「達磨大師は中国に来られたのではなく、又、二祖恵可大師は印度に行かれませんでした」

このように答えると、雪峰は殊にそれを賞めた。

漁夫であった彼はさまざまの仏典は、夢にも見たことはないのであるが、もともとその志の浅くないことをなによりのもちまえとしたから、ほかの人達以上の修証の意気込みが現われたのである。

雪峰も彼が修行者達の中でも格外に優れているとみとめて、門下の中でも逸材であると誉めたたえた。

玄沙は、衣は布を用い、いつも同じものを着ていたから、数々の継ぎ合せの上に更につぎあてがあたっていた。肌には紙の衣を用い、また冬には艾を乾したものをつめた着物を着ていた。雪峰のもとで参学のほかは、そのほかの禅師を尋ねることをしなかった。

しかし師匠の仏道を継承する力を修行によって体験した。

そして遂に悟りを得てのち人々に説いて示した。

「一切世界は一粒の明珠である」と。

あるとき、僧が尋ねた。

師曰、「尽十方世界、是一顆明珠、用レ会作レ麽。」師、来日却問二其僧一、「尽十方世界、是一顆明珠、汝作麽生会。」僧曰、「尽十方世界、是一顆明珠、用レ会作レ麽。」師曰、「知、汝向二黒山鬼窟裏一作二活計一。」

いま道取する尽十方世界、是一顆明珠、はじめて玄沙にあり。その宗旨は、尽十方世界は、広大にあらず、微小にあらず。方円にあらず、中正にあらず。活鱍鱍にあらず、露廻廻にあらず。さらに生死去来にあらざるゆゑに生死去来なり。恁麽のゆゑに、昔日曾此去にして而今従此来なり。究辦する

「和尚さまのお言葉に、一切世界は一粒の明珠であると、伺いましたが、修行者はそれをどのように参学したらよいのでしょうか」

玄沙は僧に答えた。

「一切世界が一粒の明珠であることを会得してどうするのだ」と。

玄沙は翌日、こんどは逆にその僧に尋ねた。

「一切世界が一粒の明珠であることをおまえはどのように会得したか」

僧は答えた。

「一切世界が明珠であることを会得してどうなるのですか」と。すると玄沙が言った。

「そうすればおまえは、一切世界において自由自在であることを知ることができるのだ」と。

ここにいう「一切世界が一粒の明珠である」という提唱は仏祖以来玄沙によってはじめて提唱された仏道である。その真意は、一切世界は広大でもなく、微小でもなく、四角でもなく、まるくもなく、調和体でもなく、活動するものでもない。相を離れた時に始めて一切世界が現われる。又生死の移り変るものでもないからこそ、まさにそれは生死の移り変り、そのまま仏の生命、真理の現成である。そうであることによって昔はそこから曾て去ったものであり、現在はここに実現しているものなのである。このように一顆明珠の現われとして

に、たれか片片なりと見徹するあらん、たれか兀兀なりと撿挙するあらん。尽十方といふは、逐物為己、逐己為物の未休なり。情生智隔を隔と道取する、これ回頭換面なり、展事投機なり。逐己為物のゆゑに、未休なる尽十方なり。機先の道理なるゆゑに、機要の管得にあまれることあり。

是一顆珠は、いまだ名にあらざれども道得なり。これを名に認じきたることあり。一顆珠は直須万年なり、亙古未了なるに亙今到来なり。身今あり、心今ありといへども、明珠なり。彼此の草木にあらず、乾坤の山河にあらず、明珠なり。

一切世界を究めるならば、誰がそれを生が死に転じ流動するものであると限定して考えることが出来ようか。又誰がそれを静止するものと限定して考えることが出来ようか。

ここにいう「一切世界」は、物と我とは相対しているが実は物と我とは一体であり、我と物とは一体であるということの絶えまのないくりかえしである。即ちそれは「迷妄の心がおきれば、叡智はへだたってしまいますか」と問われて「へだてておけ」と師が答えたことのように、それは思慮分別を超越した教えであり、すぐれた問答である。

我と物は一体であることによって、絶えまのない一切世界が存在するのである。それは表面的な理解以前のことであるから、その本質は表面的理解以上のものである。

「それが一粒の珠である」とは、またそうだとはいわれてはいないけれども真実をいい尽くしたことばである。これがそのようなものであると認めるということは何かといえば、一粒の珠が、そのまま永遠なのである。永遠の過去はまだ終っていないのに、永遠の現在がすでに到来しているのである。今の我々の身体、今の我々の心という区別はあるとして、それがいずれも明珠なのである。山野のあちらこちらにある草木は単なる山野の草木ではない。それは明珠である。天地にあるのは単なる山河ではない。何れもそれらはみな明珠なので

学人如何会得。この道取は、たとひ僧の弄業識に相似せりとも、大用現前是大軌則なり。すすみて一尺水一尺波を突兀ならしむべし。いはゆる一丈珠一丈明なり。

いはゆるの道得を道取するに、玄沙の道は、尽十方世界、是一顆明珠、用会作麽なり。この道取は、仏は仏に嗣し、祖は祖に嗣し、玄沙は玄沙に嗣する道得なり。嗣せざらんと廻避せんに、廻避のところなかるべきにあらざれども、しばらく灼然廻避するも、道取生あるは現前の蓋時節なり。

玄沙、来日問其僧、尽十方世界、是一顆明珠、汝作麽生会。

これは道取す、昨日説定法なる、今日二枚をかりて出気す。今日説不定法なり、推倒昨日点頭笑なり。

ある。

「修行者はどのようにしてそれを会得したらよいのですか」ということばは、それを問うた僧が妄想に翻弄せられて迷っているようにみえるが、そうではなく、それは、その僧の真実の働きであり、それがそのまま真理にほかならないのである。一尺の水が一尺の波の力となる、波のような真理の働きを実現させるべきである。その時一丈の珠が一丈のひかり輝やきとなるのである。

このようにこの僧の常識的分別智の上の問いに対して、玄沙は「一切世界が一粒の明珠である。そのことを会得してどうするのだ」と言ったのである。このことばは、仏が仏に継承し、諸仏が諸仏に継承し、玄沙が玄沙を継承することばである。それを継承しまいと、私は一顆明珠の伝承が、仏道の伝承だなどということは分らぬと廻避しようとしても、それは到底できぬ、尽界は明珠だから逃げても逃げ場がない。たとえしばらくそれを避けることができたように見えても、このことばによってあらゆる時が、こう言い尽くされるのである。

玄沙が次の日その僧に「一切世界が一粒の明珠であることをおまえは会得したか」と問うたことは、その前日は肯定的に説き、今日は否定的に説いて述べているのである。今日は前日と異なった説き方で説いているのであり、前日とは全く逆のことをいいながら、一人でうなづいて笑っているのである。玄沙は共に明珠のことをいろいろに説いているに過ぎない。真理はどのように説いて

僧曰、尽十方世界、是一顆明珠、用会作麼。

いふべし、騎賊馬逐賊なり。古仏為汝説するには、異類中行なり。しばらく回光返照すべし、幾箇枚の用会作麼かある。試道するには、乳餅七枚、菜餅五枚なりといへども、湘之南潭之北の教行なり。

玄沙曰、知、汝向二黒山鬼窟裏一作二活計一。

しるべし、日面月面は往古よりいまだ不換なり。日面は日面とともに共出す、月面は月面とともに共出するゆゑに、若六月道正是時、不可道我性熱なり。しかあればすなはち、この明珠の有如無始は無端なり、尽十方世界一顆

も不変である。

僧が「一切世界は一粒の明珠であるということを会得してどうなるのですか」と問うたということは、それは僧の常識で会得した玄沙の口真似にすぎぬのである。いうなれば、賊の馬を奪って賊を追いかけるような問いである。玄沙の説法は昨日は明珠の宛転自在の活動、今日は神通妙用の消息のすぐれた説き方である。

玄沙が僧のために真理を説き明かした説き方は、自己の立場に表われない仏としての体験である。このことを、しばらく自分自身に向って反省すべきである。それを分別をもって会得してどれほどのことがあるのであろうか。一例をあげるならば、即ちそれは乳餅七枚、菜餅五枚であるというけれども、湘江の南、潭の北の仏教であり修行である。

玄沙が「おまえが一切世界において自由自在の働きをすることを知るのだ」といったことは、太陽と月が昔から入れ変ったことはない、という教えに似ていることを知るべきである。太陽は常に太陽そのものであり、月は常に月そのものであるから、両者は決して同一のものではなく、一顆明珠の両面のもので二物併存のものではない。それは、ちょうど「たとえ六月は暑い時であるといってもそこにいる我がもともと暑いというわけではない」というようなものである。

明珠なり。両顆三顆といはず、全身これ一隻の正法眼なり。全身これ真実体なり、全身これ一句なり、全身これ光明なり、全身これ全心なり。全身のとき、全身の罣礙なし。円陀陀地なり、転轆轆なり。明珠の功徳かくのごとく見成なるゆゑに、いまの見色聞声の観音・弥勒あり、現身説法の古仏・新仏あり。正当恁麽時、あるいは虚空にかかり、衣裏にかかる。あるいは頷下にをさめ、髻中にをさむる。みな尽十方界一顆明珠なり。ころものうらにかかるを様子とせり、おもてにかけんと道取することなかれ。髻中頷下にかかれるを様子とせり、髻表頷表に弄せんと擬することなかれ。酔酒の時節にたまをあたふる親友あり、親友にはかならずたまをあたふべし。たまをかけらるる時節、かならず酔酒するなり。既是恁麽は、尽十方界にてある一顆明珠なり。

従ってこの場合の明珠のそのありのままの真実は、時間を超え、空間を超えている一切世界が永遠の一粒の明珠である。二粒、三珠といわず、一粒の明珠の全体がそのまま一つの正しい智恵の眼であり、真理の実体なのである。全体がただ一句によって説き明かされる真理なのである。全体が光り輝やくものなのである。全体が全身である。明珠が明珠として全体であるとき、全体であることに何の妨げにもならないのである。それはまるく、果てしなく、くるくると廻っている。明珠の功徳はこのように実現するのであるから、この世界に、現実の声を聞いて悟る観世音菩薩や、現実の相を見て悟る弥勒菩薩が実現するのであり、現実に教えを説く古仏新仏の諸仏が実現するのである。

明珠がこのようなものであるとき、或いは虚空にかかり、或いは衣の裏に縫いつけられ、或いは龍の頷の下にあり、或いは髻の中にある。これが皆一切世界そのものである一粒の明珠である。明珠は自己の本質の明珠であるから、内在するものであり、衣の裏に縫いつけられているのが有り方なのである。そのまま一切世界そのものである一粒の明珠なのであるから、それを表にかけようと言ってはならない。髻の中や頷の下にあるものを、髻の表や頷の外側にかけようと考えてはならない。酒に酔っている時に珠を与える親友がある。親友には、必ず珠を与えるものである。そして親友から珠を掛けて貰った時は、必ず酒に酔っているのである。そのように迷っている現在が、そのまま一切世界

しかあればすなはち、転不転のおもてをかへゆくにたれども、すなはち明珠なり。まさにたまはかくありけるとしる、すなはちこれ明珠なり。明珠はかくのごとくきこゆる声色あり。既得恁麼なるには、われは明珠にはあらじとたどらるるは、たまにはあらじとうたがはざるべきなり。たどりうたがひ取舎する作無作も、ただしばらく小量の見なり。さらに小量に相似ならしむるのみなり。

愛せざらんや、明珠かくのごとくの彩光きはまりなきなり。彩彩光光の片片条条は、尽十方界の功徳なり、たれかこれを攙奪せん。行市に塼をなぐる人あらず、六道の因果に不落有落をわづらふことなかれ。不昧本来の頭正尾正なる、明珠は面目なり、明珠は眼睛なり。しかあれども、われもなんぢも、いかなるかこれ明珠、いかなるかこれ明珠にあらざるとしらざる百思百不

そのものである明珠なのである。

従って、ころがったり、起き上がったり、さまざまに異なって見えるとしても、それが即ち明珠なのである。

珠というものはこのようなものであると知ることが、そのまま知られるものなのである。明珠の姿なのである。明珠は、このようにそうであるとすれば、自分は明珠ではないと卑下しそうになった時は、そのように明珠ではないと疑ってはならない。たとえ、そのように疑って、或いは肯定し或いは否定し、いろいろ迷うけれども、それはどちらも、かりそめの忘想にすぎない愚かな考えであり、ただ外観計りが本質とは異なった浅はかな考えをもっているにすぎない。

これを愛さないということがあろうか。明珠はこのように輝やかしい光りが極りないのである。その輝やかしさ、明るさの僅かな閃光にも、一切世界を極め尽くす働きがあるのである。山高く海は深き真理を誰がそれを奪うことができようか。総てが真理自体の明珠なのであるから、市に瓦を取り出して投げ捨て珠を拾う人はない。六道（天上、人間、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄）を輪廻する原因がその結果に陥るか陥らないかを思い出してはならない。因果の法則は少しもくらまさない。それ自身として全体であることが、明珠の真のあり方であり、明珠の本質なのである。

思は、明明の草料をむすびきたれども、玄沙の法道によりて、明珠なりける身心の様子(やうし)をもききしりあきらめつれば、心(しん)これわたくしにあらず、起滅をたれとしてか明珠なり、明珠にあらざると取舎にわづらはん。たとひたどりわづらふとも、明珠にあらぬにあらず、明珠にあらぬがありて、おこさせける行にも念にもにてはあらざれば、ただまさに黒山鬼窟(こくせんきくつ)の進歩退歩、これ一顆明珠なるのみなり。

正法眼蔵一顆明珠第七

爾時嘉禎四年四月十八日、在二雍州宇治県観音導利興聖宝林寺一示衆。

寛元元年癸卯閏七月廿三日、書二写越州吉田郡志比庄吉峯寺院主房一。侍者比丘懐弉

建治三年夏安居日、書二写之一。寛海

然しながら、我々自身が、どのような明珠であり、或いはどのような明珠でないかということを知らず、さまざまに疑いを抱いたり、抱かなかったりして、思いを廻らして来たけれども、玄沙が真理を明らかにしたことによって、明珠そのものである我々の身心について学び明らかにして来たのである。このように、我々の心は、我々自身のものではなく明珠そのものなのである。そのような、我々の生滅について、もはや、誰がそれが明珠であり、或いは明珠でないと迷うことがあろう。たとえそれについて、迷っても明珠でないものはないのである。明珠でないものがあって起させる行や念というものもないのであるから、進歩も退歩も一切世界の活動はすべてただ一粒の明珠ばかりなのである。

正法眼蔵第七巻・一顆明珠

時に嘉禎四年四月十八日、山城国宇治郡、観音導利興聖宝林寺において講述。

正法眼蔵第八　心不可得

釈迦牟尼仏言、過去心不可得、現在心不可得、未来心不可得。

これ仏祖の参究なり。不可得裏に過去・現在・未来の窟籠を剜来せり。しかれども、自家の窟籠をもちゐきたれり。いはゆる自家といふは、心不可得なり。而今の思量分別は、心不可得なり。使得十二時の渾身、これ心不可得なり。仏祖の入室よりこのかた、心不可得を会取す。いまだ仏祖の入室あらざれば、心不可得の問取なし、道著なし、見聞せざるなり。経師論師のやから、声聞縁覚のたぐひ、夢也未見在なり。その験ちかきにあり。

釈尊がいわれている。

「過去における心は、捉えることができない。現在における心は、捉えることができない。未来における心は、捉えることができない」（金剛般若経第十八）。

これは、諸仏の学び究めたところである。捉えることができない心のうちに、過去・現在・未来のあり方があるのである。しかしながら、それを自己のあり方として見るのである。ここにいう自己とは、捉えることのできない心そのものである。今ここに、思慮し、分別しているのは、捉えることのできない心であり、今の日常に働いているものの全体が、捉えることのできない心である。

釈尊以来の諸仏は、この心の参究のため身命を賭して参禅修行によって究明し心不可得の道理を悟り来たのである。もし仏祖による参禅修行が行われていなかったなら、捉えることのできない心についての問題について参学究明することはない。この問題の参学究明については経典学者や、経典論者たち、小乗

いはゆる、徳山宣鑑禅師、そのかみ金剛般若経をあきらめたりと自称す。あるいは周金剛王と自称す。ことに青龍疏をよくせりと称す。さらに十二担の書籍を撰集せり。斉肩の講者なきがごとし。しかあれども、文字法師の末流なり。あるとき、南方に嫡嫡相承の無上仏法あることをききて、いきどほりにたへず、経書をたづさへて山川をわたりゆく。ちなみに龍潭の信禅師の会にあへり。かの会に投ぜんとおもむく、中路に歇息せり。ときに老婆子きたりあひて、路側に歇息せり。ときに鑑講師とふ、「なんぢはこれなに人ぞ。」婆子いはく、「われは売餅の老婆子なり。」徳山いはく、「わがためにもちひをうるべし。」婆子いはく、「和尚もちひをかうてなにかせん。」徳山いはく、「もちひをかうて点心にすべし。」婆子いはく、「和尚のそこばくたづさへ

のもの、独覚者たちが、夢にもまだ見たことのないことである。そのような例は、身近かに見られる。

徳山宣鑑禅師は、以前に金剛般若経を理解したと自称し、自分のことを周金剛王と呼び、ことに青龍寺の道氤の著した金剛般若経の解釈書に通じていると称していた。その上、十二編の書物を著し、他に比する説教者がない程であった。しかしながら彼は、文字ばかりを知る僧侶の末流であった。

あるとき、現在南方に最高の正伝の仏道が行われていることを聞いて嫉妬のいかりを押えることができず、仏典の解釈書をたずさえて山河を越えて南方に旅をした。途中たまたま、龍潭崇信禅師の道場で参禅の集会のあることを聞いて、その道場に参じようとしてゆく路傍で、休息をした。そのとき、一人の老婆がやってきて、そばに休息した。そこで、宣鑑禅師がたずねた。

「おまえは誰だね」

老婆が答えた。

「わたしは餅売り老婆です」

徳山がいった。

「それなら、餅をもらいましょう」

すると老婆がいった。

「和尚さんは、餅を買ってどうするのですか」

てあるは、それなにものぞ。」徳山いはく、「なんぢきかずや、われはこれ周金剛王なり。金剛経に長ぜり、通達せずといふところなし。わがいまたづさへたるは、金剛経の解釈なり。」かくいふをききて、婆子いはく、「老婆に一問あり、和尚これをゆるすやいなや。」徳山いはく、「われいまゆるす、なんぢこころにまかせてとふべし。」婆子いはく、「われかつて金剛経をきくにいはく、過去心不可得、現在心不可得、未来心不可得。いまいづれの心をか、もちひをしていかに点ぜんとかする。和尚もし道得ならんには、もちひをうるべし。和尚もし道不得ならんには、もちひをうるべからず。」徳山ときに茫然とし祇対すべきところおぼえざりき。婆子すなはち払袖していでぬ。つひにもちひを徳山にうらず。

徳山が答えた。
「餅を買って小食にするのだ」
老婆がいった。
「和尚さんがそこに持っておられるのは何ですか」
すると徳山が答えた。
「お前は聞いたことがないのか。私は人に周金剛王とさえ呼ばれる、金剛経の学者なんだ、金剛経については私の知らないことはない。私が今持っているのは金剛経の解釈書だ」
こういうのを聞いて老婆がいった。
「私からおたずねしたいことがあります。和尚さんは、それを許して下さいましょうか」
徳山がいった。
「許しましょう。お前の好きなことをたずねなさい」
老婆がいった。
「私が以前に、金剛経を聞きましたところ、『過去における心は捉えることはできない。現在における心は捉えることはできない。未来における心は捉えることはできない』と説かれています。今あなたは餅を買って、そのうちのどの心で餅をたべようとしておられるのですか。あなたがもしこのことを答える

うらむべし、数百軸の釈主、数十年の講者、わづかに弊婆の一問をうるに、たちまちに負処に堕して、祗対におよばざること。正師をみると、正師に師承せると、正法をきけると、いまだ正法をきかず、正師をみざると、はるかにことなるによりてかくのごとし。徳山このときはじめていはく、画にかけるもちひうゑをやむるにあたはずと。いまは龍潭に嗣法すと称す。つらつらこの婆子と徳山と相見する因縁をおもへば、徳山のむかしあきらめざることは、いまきこゆるところなり。龍潭をみしよりのちも、なほ婆子を怕却しつべし。なほこれ参学の晩進なり、超証の古仏にあらず。婆子そのと

ことができるならば、餅を売りましょう。あなたがこのことに答えることができなければ、餅は売ってあげられません」

徳山はそのとき、茫然として、答えるべき言葉を思いつかなかった。そのため老婆は袖を払って、そこを去り、ついに餅を徳山に売らなかった（碧巌集第四則）。

残念なことは、数百巻の経典を学んだ仏教学者、数十年来の説法者が、うらぶれた老婆の、ただ一つの質問で、たちまち敗北して、答えることができなかったことである。この実事から正しい師に会い、正しい師のあとを継ぎ、正しい教えを聞くことと、まだ正しい教えを聞かず、正しい師に会わないこととは、はるかにへだたることであることが、このように明らかになるのである。徳山はこのとき、はじめて「画にかいた餅は、飢を止めることはできない」といって嘆息した。しかし、後には龍潭の仏道を正しく継いだといわれている。

この老婆と徳山の出会いの因縁事情について、よくよく考えてみると、徳山がそのとき、仏道の真実を明らかにしていなかったことは、今知られている通りである。龍潭に会ってから後も、なお、この老婆のことをおそれていたであろう。しかしそれは、仏道を学ぶことが遅れているからであり、超越の境地を実証する古仏（優れた祖師）でないからである。たとえ老婆がそのとき、徳山を黙らせてしまったとはいっても、老婆がまことに仏道の真実を悟っていた人で

き徳山を杜口せしむとも、実にその人なること、いまださだめがたし。そのゆゑは、心不可得のことばをききては、心うべからず、心あるべからずとのみおもひて、かくのごとくとふ。徳山もし丈夫なりせば、婆子を勘破するちからあらまし。すでに勘破せましかば、婆子まことにその人なる道理もあらはるべし。徳山いまだ徳山ならざれば、婆子その人なることもいまだあらはれず。現在大宋国にある雲衲霞袂、いたづらに徳山の対不得をわらひ、婆子が霊利なることをほむるは、いとはかなかるべし、おろかなるなり。そのゆゑは、いま婆子を疑著する、ゆゑなきにあらず。いはゆる、そのちなみ、徳山道不得ならんに、婆子なんぞ徳山にむかうていはざる、和尚いま道不得なり、さらに老婆にとふべし、老婆かへりて和尚のためにいふべし。かくのごとくいひて、徳山の問をえて、徳山にむかうていふこと道是ならば、婆子まことにその人なりということあらは

あるかどうかは、まだきめてしまうことはできない。それは何故かといえば、老婆が「捉えることのできない心」ということを聞いて、心は得ることができず、心は存在するものではないとばかり考えて、このように問うているからである。徳山がもし道を得た人であったならば、老婆の力を見抜く力があったであろう。もし老婆の力を見抜いたならば、老婆がまことに道を得た人であるかどうかも明らかになったであろう。徳山がまだ真実の徳山でなかったから、老婆も真実の老婆であったかどうか未だに分からないのである。

　現在、大宋国にいる数多くの修行者たちは、徒らに、徳山が答えることができなかったことを笑い、老婆がたぐいなく稀に勝れていたとほめているが、これは極めて根拠が乏しく、愚かなことである。それは何故かといえば、老婆の理解力を疑う理由がない訳ではないからだが、もしその時、徳山が答えることができなかったならば、老婆はどうして徳山に向って「あなたはいま答えることができません。それならば私にたずねなさい。私が代りに、あなたのために解き明かしましょう」といわなかったのか。こういって、徳山の問いを受けて、徳山に向ってそれをいうことができたならば、老婆はまことに道を得た人であるということができよう。質問はしたけれども、まだ真実を述べてはいないのである。むかしから、まだ一度も真実を述べていない者を、道を得た人ということは、未だかつて聞かない。徒らに道を得たと自称することの、益のな

るべし。問著(もんちゃ)たとひありとも、いまだ道処あらず。むかしよりいまだ一語をも道著せざるを、その人といふこと、いまだあらず。いたづらなる自称の始終、その益なき、徳山のむかしにてみるべし。いまだ道処なきものをゆるすべからざること、婆子にてしるべし。

こころみに徳山にかはりていふべし。婆子まさしく恁麼問著せんに、徳山すなはち婆子にむかひていふべし、恁麼則儞莫与吾売餅。もし徳山かくのごとくいはましかば、伶利の参学ならん。婆子もし徳山とはん、現在心不可得、過去心不可得、未来心不可得、いまもちひをしていづれの心をか点ぜんとかする。かくのごとくとはんに、婆子すなはち徳山にむかうていふべし、和尚はただもちひの心を点ずべからずとのみしりて、心のもちひを点ずることをしらず、心の心を点ずることをもしらず。恁麼いはんに、徳山さだめて擬議すべし。当恁麼時、もちひ三枚を拈じて徳山に度与すべし。徳山と

いことは徳山のこの時の老婆によっても明らかである。まだ仏道の体験のないものを許すべきでないことは、この老婆によって知られるのである。

こころみに徳山に代っていってみよう。老婆がこのようにたずねたとき、徳山は老婆に向って「それなら私に餅を売りなさるな」というべきである。もし徳山がこのようにいったならば、たぐいなき修行者ということができるのである。また、老婆に対し、徳山が「現在における心は捉えることができない。過去における心は捉えることができない。今この餅によって、どの心で小食をとったならいいのですか」と反問すれば、老婆は、徳山に向って「あなたはただ、餅に心をうばわれて昼食をとることのみを知って、心の餅によって小食をとることを知らない、心が心の小食をとることを知らない」というべきである。その時徳山は定めて疑問を抱くであろう。その時徳山に餅三枚を渡すべきである。そして徳山がそれを取ろうとしたとき、老婆は「過去の心は捉えることができず、現在の心は捉えることができず、未来の心は捉えることができない」というがよい。もしまた、徳山が手を伸してそれを取ろうとしたなら、一と切れの餅を取り上げて、徳山を打って「この腑抜け和尚さんよ、ぼんやりしな

らんと擬せんとき、婆子いふべし、過去心不可得、現在心不可得、未来心不可得。もし又徳山展手擬取せずは、一餅を拈じて徳山をうちていふべし、無魂屍子、儞莫茫然。かくのごとくいはんに、徳山いふことあらばよし、いふことなからんには、婆子さらにとくさんのためにいふべし。ただ払袖してさる、そのなかに鋒ありともおぼえず。徳山も、われはいふことあたはず、老婆わがためにいふべしともいはず。しかあれば、いふべきをいはざるのみにあらず、とふべきをもとはず。あはれむべし、婆子・徳山、過去心・未来心、問著・道著、未来心不可得なるのみ也。おほよそ徳山それよりのちも、させる発明ありともみえず、ただあらあらしき造次のみなり。ひさしく龍潭にとぶらひせば、頭角触折することもあらまし、頷珠を正伝する時節にもあはまし。わづかに吹滅紙燭をみる、伝燈に不足なり。

しかあれば、参学の雲水、かならず

さるな」と叱咤すべきである。こういわれたとき徳山が答えることができればよいし、もし答えることができなければ、老婆はさらに、徳山に仏の道を解き明かすべきである。ところが、ただ袖を払って行ってしまったのでは、その袖の中に徳山を挫く知見の鋒はなかったと思われる。

また、徳山も「私は答えることができません。老婆よ、私のために答えて下さい」と言わなかった。従って彼は答えるべきことを答えなかったばかりでなく、問うべきことも問わなかったのである。哀れむべきことである。老婆も徳山も、過去の心や未来の心について尋ねたり答えたりしながら、結局は未来の心を捉えることができなかったのである（「捉えることができない」ということの真の意味を把握しなかったのである）。だいたい徳山は、それから後も、大して勝れた理解を得たとも見えず、ただ粗末な様子があるばかりである。ながらくのあいだ龍潭のもとで参学したならば、仏道の真実に触れることもあったであろう、珠玉の教えを正しく伝える機会もあったであろう。ところが龍潭が徳山に向って燈を消したという故事（徳山のさとりの契機となったといわれる）があるばかりで、それでは教えの燈を伝えてゆくのに十分とはいえない。

このため、道を学ぶ修行者たちは、必ず苦心して参学すべきである。安易に

勤学なるべし。容易にせしは不是なり、勤学なりしは仏祖なり。おほよそ心不可得とは、画餅一枚を買弄して、一口に咬著嚼尽するをいふ。

正法眼蔵第八

爾時仁治二年辛丑夏安居、于二雍州宇治郡観音導利興聖宝林寺一示衆。

参学すべきではない。苦心して学ぶ者が、仏祖となるのである。ここにいう「捉えることのできない心」とは、画にかいた餅一枚を手にして、一と口に咬みつくす解脱の有様をいうのである。

正法眼蔵第八巻・心不可得

時に、仁治二年、夏安居のとき、山城国宇治郡、観音導利院興聖宝林寺においで説示。

正法眼蔵第九　古仏心

祖宗の嗣法するところ、七仏より曹谿にいたるまで四十祖なり。曹谿より七仏にいたるまで四十仏なり。七仏ともに向上向下の功徳あるがゆゑに、曹谿にいたり七仏にいたる。曹谿に向上向下の功徳あるがゆゑに、七仏より正伝し、曹谿より正伝し、後仏に正伝す。ただ前後のみにあらず、釈迦牟尼仏のとき十方諸仏あり、青原のとき南岳あり、南岳のとき青原あり、乃至石頭のとき江西あり。あひ罣礙せざるは、不礙にあらざるべし。かくのごとくの功徳あること、参究すべきなり。

向来の四十位の仏祖、ともにこれ古仏なりといへども、心あり身あり、光明あり国土あり、過去久矣あり、未曾過

仏道を諸仏に伝承してきたことは、釈尊までの七仏から、曹谿山大鑑禅師（中国の六祖）に至るまで四十祖であり、曹谿山大鑑禅師より七仏に至るまで四十仏である。この七仏と曹谿ともに、向上、向下の功徳がある（仏道の伝承して来た功徳は向上的に七仏に通じて一貫しての功徳があり、向下的には七仏から曹谿にいたるまでに一貫する嗣法の功徳がある）。それであるから、曹谿禅師に正伝し、曹谿禅師から過去七仏に一貫して通じているのである。曹谿禅師に向上、向下の功徳があるから七仏から正伝し、曹谿から正伝し、後の諸仏に正伝する。ただ時の前後ではない。七仏以来四十代目の曹谿までの正伝の諸仏、更に曹谿以後の諸仏も、みな前後の時間を超越して一貫した仏道の嗣法伝承である。仏道を伝えて来た正しい行である。

釈尊のときには諸方の諸仏があり、青原のときには南岳があり、南岳のときには青原があり、或いは石頭のときには江西の馬祖があり、というように各々諸仏があるが、諸仏は釈尊以来共に妨げることなく、古仏心が一貫して一体と

去あり。たとひ未曾過去なりとも、たとひ過去久矣なりとも、おなじくこれ古仏の功徳なるべし。古仏の道を参学するは、古仏の道を証するなり。代代の古仏なり。いはゆる古仏は、新古の古に一斉なりといへども、さらに古今を超出せり、古今に正直なり。

先師いはく、与宏智古仏相見。はかりしりぬ、天童の屋裏に古仏あり、古仏の屋裏に天童あることを。

圜悟禅師いはく、稽首曹谿真古仏。

なって来ているのである。古仏心の究明はこのような功徳、働きのあることを学び究めるべきである。

釈尊以来、四十代の諸仏は、ともにみな古仏である。その諸仏方はそれぞれに、古仏心があり古仏身があり、古仏の光明があり、古仏の国土があり、悠久の過去の古仏があり、未曾有の過去の古仏であり、たとい未曾有の過去であっても、たとい悠久の過去であっても、皆これ古仏の功徳である。

古仏の道の参学は、古仏の道を悟ることである。代々の仏祖方がその人々である。いうところの古仏という場合の「古」は「新」とか「古」とか「今」とかいう対立を超出しているのである。といっても古今の時に無関係ではない。いや実は一切の古仏は、悉く古仏心で一貫している。古仏心そのものである。だから無限の古今に「正直」が正直に現前し体験せられるのである。

先師如浄禅師がいわれている。

「この山に昔、住しておられた古仏宏智禅師とお会いした」

その時、直観によって、天童山中に古仏があり、古仏の中に天童山がある、ということを知った。そのことは、山中に古仏のあるのは境から人に入ることで、古仏の中に山のあるのは、人から境に入ることである。即ち人と境が一如である。この境地が古仏の境、古仏心なのである。

圜悟禅師がいっている。

しるべし、釈迦牟尼仏より第三十三世は、これ古仏なりと稽首すべきなり。圜悟禅師に古仏の荘厳光明あるゆゑに、古仏と相見しきたるに、恁麼の礼拝あり。しかあればすなはち、曹谿の頭正尾正を草料して、古仏はかくのごとくの巴鼻なることをしるべきなり。この巴鼻あるは、これ古仏なり。

疎山いはく、大庾嶺頭有二古仏一放光射二到此間一。

しるべし、疎山すでに古仏と相見すといふことを。ほかに参尋すべからず、古仏の有処は大庾嶺頭なり。古仏にあらざる自己は、古仏の出処をしるべからず。古仏の在処をしるは、古仏なるべし。

雪峯いはく、趙州古仏。

しるべし、趙州たとひ古仏なりとも、雪峯もし古仏の力量を分奉せられざらんは、古仏に奉覲する骨法を了達

「私は曹谿山の真の古仏をうやまって心から礼拝し奉る」と。

この圜悟禅師の語を深く味うべきである。釈尊から第三十三代の祖曹谿山の大鑑禅師は真の古仏として稽首礼拝すべきである。圜悟禅師が古仏の心の輝やきを照見したために、直接曹谿古仏と面々相対し、相見せられて、そのように礼拝せられたのである。このことは圜悟禅師が曹谿山大鑑禅師の古仏心のすべてを自己のものとして体験して「古仏の体験はこのようなものである」と悟られたということを知るべきである。このように古仏の真面目に触れたことは、ほかでもなく、古仏なのである。

疎山仁和尚がいっている。

「大庾嶺の頂に古仏がおられる。その貴いお相の光りがこのあたりまで照らす」と。

このことを考えるべきだ。疎山は、すでに古仏と相見するということを他に参尋すべきでない。已に古仏と相見しているのである。古仏のいるところは、大庾嶺の頂である。古仏の心に自ら相見していない者は古仏に相うことはできないのである。古仏のいる処を知るものは古仏のみである。

雪峰は、

「趙州は古仏である」と言っている。

知るべきである。たとえ趙州が古仏であっても、もし雪峰が古仏としての力

しがたからん。いまの行履は、古仏の加被によりて古仏に参学するには、不答話の功夫あり。いはゆる、雪峯老漢大丈夫なり。古仏の家風および古仏の威儀は、古仏にあらざるには相似ならず、一等ならざるなり。しかあれば、趙州の初中後善を参学して、古仏の寿量を参学すべし。

西京光宅寺大証国師は、曹谿の法嗣なり。人帝・天帝おなじく恭敬尊重するところなり。まことに神丹国に見聞まれなるところなり。四代の帝師なるのみにあらず、皇帝てづからみづから車をひきて参内せしむ。いはんやまた帝釈宮の請をえて、はるかに上天す。諸天衆のなかにして、帝釈のために説法す。

国師、因僧問、「如何是古仏心。」

師云、「牆壁瓦礫。」

いはゆる問処は、這頭得恁麼といひ、那頭得恁麼といふなり。この道得

をみずから体験しなければ、古仏に親しく相見する力量がないであろう。ところが、今の我々の日日の行はどうかと反省してみると、知らず知らずの中に、古仏の助けによって、本来の「古仏」に参学することは、言語を超越した参学工夫こそ古仏に参する工夫である。この「不答話（言語を超越せる工夫）の工夫」は、雪峰の如き偉大な禅者でなければできぬことなのである。古仏の宗風やそのすぐれたありさまは、古仏の仏としての行でなければ可能ではない。従って学道をするものは趙州の真正な発心、修行、証悟の、初、中、後の修証のすぐれた境地を学んで、古仏の不滅の境地を標準とすべきである。

西京光宅寺の住持大証国師は、曹谿山大鑑禅師の仏道を継いだ方であり、人間界の帝王も天界の帝王も、同じく敬い、尊んでいる方で、中国においても稀な禅師である。四代の皇帝の師であったばかりでなく、粛宗皇帝の如きは自ら車をひいて宮廷にお招きした程の方である。そしてさらに、天界の帝釈天の請いによって、はるかに天にまで昇り、天界のものたちにまじって、帝釈天のために説法したといわれている。

その国師にたいしてあるとき僧がたずねた。

「いかなるものも古仏心ですか」と。

それに対して師が答えた。

を挙して、問処とせるなり。この問処、ひろく古今の道得となれり。このゆゑに、華開の万木百草、これ古仏の道得なり、古仏の問処なり。世界起の九山八海、これ古仏の日面月面なり、古仏の皮肉骨髄なり。さらに又、古心の行仏なるあるべし、古心の証仏なるあるべし、古心の作仏なるあるべし、仏古の為心なるあるべし。古心といふは、心古なるがゆゑなり。心仏はかならず古なるべきがゆゑに、古心は椅子・竹木なり。尽大地覓一箇会仏法人不可得なり、和尚喚這箇作甚麽なり。いまの時節因縁、および塵刹虚空、ともに古心にあらずといふことなし。古心を保任する、古仏を保任する、一面目にして両頭保任なり、両頭画図なり。

「壁や瓦礫のことである」と。

ここで「いかなるものも古仏心ですか」と問うている、その問いの語の真意は、いかなるものも古仏心である、という問いでなく、この古仏心を究め尽くして、ものごとの凡ては古仏心であると自ら悟っていての語である。それ故、その答えも同じように牆壁瓦礫と言ったのは、古仏心の牆壁瓦礫といったのである。これを平たく説明すると、あれもまたそれであるということである。このように真理をいい尽くしたことばによって質問しているのである。この質問は、質問でなく、自らの悟りの境地を開陳しているのであって、広く古今を通じて真理をいい尽くしているのである。そのために、いま花を開いている万木や百草がみな古仏のことばであり、古仏の質問なのである。世界に縁起している九山や八海が、即ち山河大地、みな古仏の身心である。古仏の生命なのである。

さらに古心（古仏心の略）の行の仏となり、古心の証の仏となり、古心の成仏、古心の心仏と現成することもある。

古仏心というのは新古を超越した古心即ち衆生の仏心、即ち平等心である。古の意は悠久・久遠であり絶対である。古心はこの絶対の意であるから古心は体験である。心そのものである仏は必ず古のものであると共に現存している。古の心は椅子であり、竹であり木であり、ことばによって求めることのできな

師いはく、牆壁瓦礫。いはゆる宗旨は、牆壁瓦礫にむかひて道取する一進あり、牆壁瓦礫なり。道出する一途あり、牆壁瓦礫の牆壁瓦礫の許裏に道著する一退あり。これらの道取の現成するところの円成十成に、千仞万仞の壁立せり、市地市天の牆立あり。一片半片の瓦蓋あり、乃大乃小の礫尖あり。かくのごとくあるは、ただ心のみにあらず、すなはちこれ身なり、乃至依正なるべし。しかあれば、作麼生是牆壁瓦礫と問取すべし、道取すべし。答話せんには、古仏心と答取すべし。かくのごとく保任してのちに、さらに参究すべし。いはゆる牆壁は、いかなるべきぞ、なにをか牆壁といふ、いまいかなる形段をか具足せると、審細に参究す

いものであり、ことばによって名づけることのできないものである。現在の因縁、及び一切の虚空は、ともに古仏心にほかならないのである。今の因縁時節を自己のものとし、古仏心を自己のものとすることが、同時にそのいずれをも自己のものとすることであり、そのいずれをも解脱することである。

これに対して大証国師は「壁や瓦礫だ」と答えている。このことばの真意は、古仏心は壁であり瓦礫であると述べているのである。壁であり瓦礫であるといい尽くしているのである。壁であり瓦礫であるという境地の体験において解脱しているのである。

古仏心の実現しているその完全な境地においては、絶大な千仭万仭の壁がそびえ立ち、天をおおい地をおおっている壁があり、極小のものでは一片半片の瓦礫があり、或いは大きな或いは小さな瓦礫がある。これはただ、古仏心ばかりでなく、さらに古仏身であり、その果報としての一切のことがらは皆牆壁瓦礫なのである。

このようであるから、学人は、

「壁や瓦礫とはどのようなものですか」と問うべきである。説き明かしなさい。そしてそれに対しては「古仏心である」と答えるべきである。このように言い尽くし、さらに「ここにいう壁とはどのようなものであろうか。何を壁というのであろうか。それはどのような形をもっているのであろうか」と詳しく

べし。造作より牆壁を出現せしむるか、牆壁より造作を出現せしむるか。造作か、造作にあらざるか。有情なりとやせん、無情なりや。現前すや、不現前なりや。かくのごとく功夫参学して、たとひ天上人間にもあれ、此土他界の出現なりとも、古仏心は牆壁瓦礫なり。さらに一塵の出頭して染汙する、いまだあらざるなり。

漸源仲興大師、因僧問、「如何是古仏心。」師云、「世界崩壊。」僧云、「為甚麼世界崩壊。」師云、「寧無我身。」

いはゆる世界は、十方みな仏世界なり。非仏世界いまだあらざるなり。崩壊の形段は、この尽十方界に参学すべし、自己に学することなかれ。自己に参学せざるゆゑに、崩壊の正当恁麼時は、一条両条、三四五条なるがゆゑに無尽条なり。かの条条、それ寧無我身なり。我身は寧無なり。而今を自惜して、我身を古仏心ならしめざることな

学び究めるべきである。その形があることによって壁が出現するのであろうか。壁からその形が出現するのであろうか。壁は、形あるものであろうか、形のないものであろうか。心を持ったものであろうか、心を持たないものであろうか。それは現前しているものであろうか、現前していないものであろうか。このように四方八方から功夫参学して古仏心に徹して、たとえ天界や人間界、或いはこの世界や他の世界に出現するものであっても、古仏心は壁や瓦礫にほかならない。そのほかにただひとかけらの異なったものさえも、未だあり得ないのである。

漸源仲興大師に対して、ある時僧がたずねた。

「古仏心とは何のことですか」

それに対して師が答えた。

「世界が崩壊することだ」（古仏心の外に一物も余さぬから世界も存在がなくなるとの意）

「どうして世界が崩壊するのですか」

「わが身は世界と共に無くなってしまわない」

ここにいう世界とは、あらゆるものがみな古仏心の世界であり、古仏心の世界でないところは一つもないのである。それが崩壊するありさまは、この一切世界が崩壊することであると学ぶべきである。そのことは、自己が崩壊すると

かれ。まことに七仏以前に古仏心壁竪(へきじゅ)す。七仏以後に古仏心才生(さいしょう)す。諸仏以前に古仏心華開(けかい)す、諸仏以後に古仏心結果(けっか)す。古仏心以前に古仏心脱落(とつらく)なり。

正法眼蔵古仏心第九

爾時寛元元年癸卯四月二十九日、在二六波羅蜜寺一示衆。

寛元二年甲辰五月十二日、在二越州吉峯庵下侍司一書二写之一。懐弉

考えてはならない。崩壊のまさにそのときにおいては、一つ二つ三つ四つ五つというように、無限にくだけるのである。その一つ一つが古仏心なのである。わが身はないはずがないのである。であるから、今のときを惜しんで、わが身を古仏心としなければならないのである。

　まことに釈尊までの七仏以前にも古仏心は確かに存在し、七仏以後にも独り厳然として古仏心を生ずるのであり、諸仏以前にも古仏心は花開き、諸仏以後にも古仏心は実を結ぶのである。古仏心は過去・現在を越えているから、古仏心以前にも、古仏心は解脱しているのである。

正法眼蔵第九巻・古仏心

　時に寛元元年癸卯(みずのとう)四月二十九日、六波羅蜜寺にあって修行者たちに示す。

正法眼蔵第十　大悟

仏仏の大道、つたはれて綿密なり。祖祖の功業、あらはれて平展なり。このゆゑに、大悟現成し、不悟至道し、省悟弄悟し、失悟放行す。これ仏祖家常なり。挙拈する使得十二時あり、抛却する被使十二時あり。さらにこの関棙子を跳出する弄泥団もあり、弄精魂もあり。大悟より仏祖かならず恁麼現成する参学を究竟すといへども、大悟の渾悟を仏祖とせるにはあらず、仏祖の渾仏祖を渾大悟なりとにはあらざるなり。仏祖は大悟の辺際を跳出し、大悟は仏祖より向上に跳出する面目なり。

仏仏の仏道（仏は仏道の具体的人格的現成、仏道は仏の本質の基本の道、仏と仏道は一つのものである）は、仏仏相親しく正伝して、その功業は、仏仏の仏道の体験実践によって何の支障なく頗る平静裡に相続し、発展して仏々祖々歴代の「大悟」が現成し止む時がない。しかし、このことも、大悟に執着しては大悟を染汚する。故に大悟を意識し、執着することを捨てて「不悟至道」し、「省悟弄悟」し、「失悟放行」する（註　不悟、省悟、失悟の不、省、失は超越の義、弄は妙用、放は脱の意）大悟を超出する悟の境地を展開するのである。これが仏祖の日常の働きである。

この働きは、大悟（不悟・失悟）を我がものとして、十二時の時を自由に使いこなし、或いは、十二時の時に自己を投げ捨て、時に使いこなされるという自由無礙の境地がある。悟の関門の鍵は凡夫の手では自由にできないものであるが、さらに「時を使い、時に使われる」ことを鍵として門を開いた泥の団子もあり心の力で左右し使いこなす自由人もある。

大悟によって諸仏は必ずこのようないろいろな行いを実現することを学ぶこ

しかあるに、人根に多般あり。いはく、生知。これは生じて生を透脱するなり。いはゆるは、生の初中後際に体究なり。いはく、学而知。これは学して自己を究竟す。いはゆるは、学の皮肉骨髄を体究するなり。いはく、仏知者あり。これは生知にあらず、学知にあらず。自他の際を超越して、遮裏に無端なり、自他知に無拘なり。いはく、無師知者あり。善知識によらず、経巻によらず、性によらず、相によらず、自を撥転せず、他を回互せざれども、露堂堂なり。これらの数般、ひとつを利と認じ、ふたつを鈍と認ぜざるなり。多般ともに多般の功業を現成するなり。しかあれば、いづれの情無情か生知にあらざらんと参学すべし。生

とが究極的なことである。しかしながら大悟そのものが仏祖の全体とするのではなく、仏祖の境地のすべてが大悟ではないのである(仏祖は仏祖、大悟は大悟)。仏祖は大悟の境地を更に解脱しており、また大悟は仏祖の境地を意識せず、大悟に囚われない大悟をも跳出超越した境地を持っているのである。

ところが、人間の本性能力にはさまざまある。

中には、生れながらに生を知っている者がある。これは生れながらに生を解脱しているのである。生の初めにおいても中ほどにおいても終りにおいても解脱を究め尽くしているのである。

中には学んで自己を知る者もある。これは学ぶことによって自己を解脱するのである。即ち学ぶことの本質を究め尽くすのである。

中には、仏として知る者がある。これは、生れながら知るのでもなく、学んで知るのでもなく、自己と他者との限界を超越して、そのままに限界を越えており、自他の対立的見解に捉われないのである。

また、師を持たずに知る者がある。仏道の師によらず、経巻によらず、本性によらず、形相によらず、自己を動かさず、他者を自己のものとしないが、赤裸々なありのままの境地、即ち解脱の境地にある。

これらの(生知者、学知者、仏知者、無師知者など)さまざまの能力のうちで、或るものをすぐれたものとし、或るものを劣ったものとはしないのである。さ

知あれば生悟あり、生証明あり、生修行あり。しかあれば、仏祖すでに調御丈夫なる、これを生悟と称しきたれり。悟を拈来せる生なるがゆゑにかくのごとし。参飽大悟する生悟なるべし。拈悟の学なるがゆゑにかくのごとし。しかあればすなはち、三界を拈じて大悟す、百草を拈じて大悟す、四大を拈じて大悟す、仏祖を拈じて大悟す、公案を拈じて大悟す。みなともに大悟を拈来して、さらに大悟するなり。その正当恁麼時は而今なり。

臨済院慧照大師云ク、大唐国裏、覓ムルニ一人不悟者ヲ難得ナリ。

いま慧照大師の道取するところ、正脈しきたれる皮肉骨髄なり、不是ある

まざまな能力の者たちが、それなりに、さまざまの働きを現わすのである。したがってそのため、心を持った者たちや、心を持たない者たちのうちのどれも、生れながら知る働きを持っていない者のないことを参学すべきである。生れながらの能力があるから、生れながらに知っており、生れながらに悟っており、生れながらに証明を受けており、生れながらに修行をしている。したがってそのため、諸仏が衆生を教え導く偉大なものとなったとき、それを、生れながら悟っているというのである。仏祖の生れることは仏祖の悟りをもたらしたのであるから、生悟というのである。それは、生れながら修行し尽くして大悟を得た上での、生れながらの悟りなのである。悟りを現わす修行であるから、このようにいうのである。

従ってそのため、一切世界をとり上げて大悟し、一切のものごとをとり上げて大悟し、地水火風の四大原素をとりあげて大悟し、諸仏をとり上げて大悟し、問題をとり上げて大悟するのである。それらは皆ともに大悟をとり上げて、更に大悟するのである。そのまさにその時がそうだとすれば大悟は外から持ちこんだものでなく見失っていた本来の自己が、今のこの現在なのである。

臨済院慧照大師がいっている。

「大唐国において、悟っていない者をさがしても、ひとりも得ることができない」(五灯会元・興化存奨禅師の章の公案)と、ここで慧照大師の言っていること

べからず。大唐国裏といふは、自己眼睛裏なり。尽界にかかはれず、塵刹にとどまらず。遮裏に不悟者の一人をもとむるに難得なり。自己の昨自己も不悟者にあらず、他己の今自己も不悟者にあらず。山人・水人の古今、もとめて不悟を要するにいまだえざるべし。学人かくのごとく臨済の道を参学せん、虚度光陰なるべからず。しかもかくのごとくなりといへども、さらに祖宗の懐業を参学すべし。いはく、しばらく臨済に問すべし、不悟者難得のみをして、悟者難得をしらずば、未足為足なり、不悟者難得をも参究せるといひがたし。たとひ一人の不悟者をもとむるには難得なりとも、半人の不悟者ありて面目雍容、魏魏堂堂なる、相見しきたるやいまだしや。たとひ大唐国裏に一人の不悟者をもとむるに、難得なるを究竟とすることなかれ。一人半人のなかに、両三箇の大唐国をもとめこころみるべし。難得なりや、難得にあらずや。この眼目をそなへんとき、

は、正しく伝えられてきた仏道であるから、誤っているはずがないのである。

ここで「大唐国のうちで」というのは、大唐国とか唐時代をいうのではなく、自己の身心そのもののことであり、大唐国とか世界とかに囚われてはならない。この立場において大唐国中悟りを得ない者をさがしても、ひとりさえ得られないというのである。従って昨日の自己も、悟った自己であり、他己もまた悟った他己であり、今の自己も他己もともに「悟った自己」である。「山にいる木こりや海にいる漁夫たちのうちに、古今にわたって求めても、悟っていない者を得ることはできないのである」と、臨済はいうのである。仏道を学ぶ者たちは、このような臨済の言葉を学ぶならば、年月を空しく過ごすという失敗になるであろう。

しかし、そうはいいながら、さらに、他の諸祖の教えの仏業の真意を学ぶべきである。

そして、臨済に反問すべきである。悟っていない者を得ることはむずかしいということばかりを知って、悟った者を得ることはむずかしいということを知らなければ、まだ十分というわけにはいかない。何となれば、本来迷っているものがないのだから悟るべきものはない筈である。それでは、悟っていない者を得ることがむずかしい、ということの真意を理解している、ということはできない。たとえひとりの悟っていない者を得ることはむずかしいとしても、半

参飽の仏祖なりとゆるすべし。

京兆華厳寺宝智大師 嗣洞山 諱休静、因僧問、「大悟底人却迷時如何。」師云「破鏡不重照、落華難上樹。」

いまの問処は、問処なりといへども示衆のごとし。華厳の会にあらざれば開演せず、洞山の嫡子にあらざれば加被すべからず。まことにこれ参飽仏祖の方席なるべし。いはゆる大悟底人は、もとより大悟なりとにはあらず、余外に大悟してたくはふるにあらず。大悟は、公界における末上の老年に相見するにあらず、自己より強為して

人の悟っていない者があって、その風姿がやわらかで尊く輝やいている者があるが、臨済は果してその半人の悟っていない者に相見したことがあったろうか。たとえ大唐国において、ひとりの悟っていない者を得ることがむずかしいとしても、それを学道の究極のことであるとしてはならない。ひとりや半人の中に、二つ三つの大唐国を求めることに努めなければならぬ。迷悟を超越する自己の身心を求めることはむずかしいであろうか、むずかしくないであろうか、実に参学の眼目はここにある。この眼目をそなえる時こそ、まことの修行を積んだ仏祖であると許されるべきである。

京兆華厳寺の宝智大師（洞山大師の弟子）に、ある時僧がたずねた。

「大悟の人が、さらに迷ったときはどうなりますか」

師が答えた。

「割れた鏡は再び照らすことなく、落ちた花はもとの木に咲くことができない」

今の問いは、質問の形をとっているが、その真意は修行僧に真理を説き示している。華厳（宝智大師）の道場においてでなければ聞かれない言葉であり、洞山の後継者でなければ、答えることのできないことである。まことにこれこそは、仏祖の道場ならではのことである。

ここにいう「大悟の人」とは、初めから自然に大悟しているのでもなく、ま

牽挽出来するにあらざれども、かならず大悟するなり。不迷なるを大悟とするにあらず、大悟の種草のためにはじめて迷者とならんと擬すべきにもあらず。大悟人さらに大悟す、大迷人さらに大悟す。大悟人あるがごとく、大悟仏あり、大悟地水火風空あり、大悟露柱・燈籠あり。いまは大悟底人と問取するなり。大悟底人却迷時如何の問取、まことに問取すべきを問取するなり。華厳きらはず、叢席に慕古す。仏祖の勲業なるべきなり。しばらく功夫すべし、大悟底人の却迷は、不悟底人と一等なるべしや。大悟底人却迷の時節は、大悟を拈来して迷を造作するか。他那裏より迷を拈来して、大悟を蓋覆して却迷するか。または大悟底人は一人にして、大悟をやぶらずといへども、さらに却迷を参ずるか。また大悟底人の却迷といふは、さらに一枚の大悟を拈来するを却迷とするかと、かたがた参究すべきなり。また大悟也一隻手なり、却迷也一隻手なるか。いかや

たほかのところで大悟して、それをこしらえて、蓄えているのでもない。また、法堂や仏殿などの公の道場で行うべきであるのを、新しく入道した老人僧に出あって手に入れるものでもない。或いは自己が無理にひきだすものでもないが、必ず大悟するのである。迷わないものを大悟というのではない、山林にかくれて修行していた人が山林を出て、修行者のために方便して、迷者とならんとすることでもない。元来大悟には、迷悟の別がない。だから「大悟の人はさらに大悟す。大迷人さらに大迷す」といわれる。故に大悟の天地は一枚である。迷悟のない、大悟のみの世界であるから、大悟人があるように、大悟の仏祖があり、大悟をする地水火風空があり、大悟をする柱や燈籠がある。それをここで「大悟の人」とたずねているのである。

「大悟人がさらに迷うときは、どのようなものですか」という問いは、まことに問うべき眼目を問うているのである。それを華厳は僧の質問に「破鏡重ねて照らさず云々」との答えは問うべき問い、答えるべきを答えたこのことは、正に禅道場において後世の尊敬の的となる貴重な公案として永く今日に伝えられている。実に勝れた仏祖の勲功というべきである。

いまここで参学究明すべきことは、大悟の人がさらに迷うことは、不悟の人と同じであろうか。大悟の人が迷うときは、大悟をもってきて迷いをつくるのであろうか。そしてその迷いを悟りとするか或いは、よそから迷いをもってき

うにても大悟底人の却迷ありと聴取するを、参来の究徹なりとしるべし。却迷を新嘗ならしむる大悟ありとしるべきなり。

しかあれば、認賊為子を却迷とするにあらず、認子為賊を却迷とするにあらず。大悟は認賊為賊なるべし、却迷は認子為子なり。多処添些子を大悟とす、少処減些子これ却迷なり。しかあれば、却迷者を摸著して、把定了に大悟底人に相逢すべし。而今の自己、これ却迷なるか、不迷なるか、撿点将来すべし。これを参見仏祖とす。

て、大悟をおおいかくして、さらにその上に迷いを乗せるのであろうか。また、大悟の人は、そのまま大悟を破らないけれども、さらにそのほかに迷うのであろうか。また、大悟の人がさらに迷うというのは、さらにその上にもう一つの大悟をもってくることを「さらに迷う」とするのであろうかと、これらのいろいろな問題についてとくと究明すべきである。

大悟も大迷も本来無いものであるから、大悟も要するに、迷悟は両手のようなもので、両手は一体である。さらに大迷もそのようなものであろうか。それがどのようなものであっても、大悟の人がさらに迷うことがあるということを参究することが、修行の究めであることを知るべきである。さらに迷うことを自己のものとする大悟があると知るべきである。

したがって「さらに迷う」とは、ことさらに賊を子と認めることでもなく、子を賊と認めることでもない。又、子を賊と認めることでもない。大悟は、賊を賊として、ありのままに認めることであり、「さらに迷うこと」もまた、子を子として、ありのままに認めることである。ものの多いところに少しものを加えても、少しも変らないように見えることは、悟っても、ものが余るのではない。少しのところから少しを減じても、少しも変らないように見えることは、迷っても欠けるものでない。

したがって、「さらに迷う」ということを問題として、迷いということの真

師云、破鏡不重照、落華難上樹。この示衆は、破鏡の正当恁麼時を道取するなり。しかあるを、未破鏡の時節にこころをつかはして、しかも破鏡のことばを参学するは不是なり。いま華厳道の破鏡不重照、落華難上樹の宗旨は、大悟底人不重照といひ、大悟底人難上樹といひて、大悟底人さらに却迷せずと道取すると会取しつべし。しかあれども、恁麼の参学にあらず。人のおもふがごとくならば、大悟底人家常如何とら問取すべし。これを答話せんに、有却迷時とらいはん。而今の因縁、しかにはあらず。大悟底人却迷時如何と問取するがゆゑに、正当却迷時を未審するなり。恁麼時節の道取現成は、破鏡不重照なり、落華難上樹なり。落華のまさしく落華なるときは、百尺の竿頭に昇晋するとも、なほこれ

意を把え定めて後に、大悟の人に会うべきである。今の自己は迷っているのか、迷っていないかについて検討することである。これが諸仏に会うことなのである。

宝智大師が「破れた鏡は重ねて照らさず、落ちた花は元の木に咲くことはできない」と示されている。この教えは、破れた鏡のその「時」のことを述べているのである。ところが、それを、鏡の割れる前のときのことを考えて、割れた鏡という言葉を学ぶのはまちがっている。

いま華厳が述べている「割れた鏡は再び照らさない、落ちた花は二度咲くことができない」ということの真意は、大悟の人は再び照らさず、大悟の人は再び咲くことはできないといって、大悟の人はさらにその上に迷うことはないといっていると理解されるかもしれない。しかしながら、そのような参学ではないのである。もし人がそのように思うのであるならば「大悟の人の日常の暮し方はどうでしょうか」と問うべきである。それに対しては「さらに迷うときがある」と答えることができよう。

いまここでの因縁としているのは、そのようなことではない。「大悟の人がさらに迷う時はどのようなものですか」と問うているのであるから、それは、まさに、その迷っている時についていぶかって問うているのである。

まさにそのような迷いのときを現わす言葉が「割れた鏡は再び照らすことな

落華なり。破鏡の正当破鏡なるゆゑに、そこばくの活計見成すれども、おなじくこれ不重照の照なるべし。破鏡と道取し落華と道取する宗旨を拈来して、大悟底人却迷時の時節を参取すべきなり。これは、大悟は作仏のごとし、却迷は衆生のごとし、還作衆生といひ、従本垂迹とらいふがごとく学すべきにはあらざるなり。かれは大覚をやぶりて衆生となるがごとくいふ。これは大悟やぶるるといはず、大悟うせぬるといはず、迷きたるといはざるなり。かれらにひとしむべからず。まことに大悟無端なり、却迷無端なり。大悟を罣礙する迷あらず、大悟三枚を拈来して少迷半枚をつくるなり。ここをもて、雪山の雪山のために大悟するあり、木石は木石をかりて大悟す。諸仏の大悟は衆生のために大悟す、衆生の大悟は諸仏の大悟を大悟す、前後にかかはれざるべし。而今の大悟は、自己にあらず、他己にあらず。きたるにあらざれども塡溝塞壑なり、さるにあ

く、落ちた花は木に咲くことができない」ということである。落ちた花がまさに落ちた花である。たとえそれが、どれほど上にいっても、なお落ちた花である。そのように、破れた鏡とは、まさに解脱の時をさしているのであるから、それについてどのような考え方をするとしても、同じく、再び照らすことのない解脱のありさまなのである。破れた鏡といい、落ちた花ということの真意を問題として、大悟の人がさらに迷うときということについて理解すべきである。

　一般の人の思っていることは、大悟とは仏となることであり、さらに迷うとは衆生のことであり、仏が再び衆生にもどり、菩薩が衆生の迷いを救うために「本地」から迹を垂れるというように学すべきではない。即ち迷悟とか、衆生、仏などと差別を見る迷いではないのである。菩薩の垂迹は大覚を破って衆生となるという。しかし「大悟を破る」とはいわず「大悟が失われた」といわず、「迷いが来る」とはいわないのである。大悟は、菩薩たちの大覚とは異なるのである。

　まことに大悟は始めも終りもないものである。さらに迷うことも同じである。大悟が外に行くものでなく、大悟をさまたげる迷いがあるのではなく、大悟そのままが、大小を越えた迷いとなるのである。これによって、大悟が大悟を大悟するのである。自己は自己のままに大悟し、諸仏の大悟は衆生のために

らざれども切忌随他覓なり。なにとしてか係壓なる。いはゆる、随他去也。

京兆米胡和尚、令僧問仰山、「今時人、還仮悟否。」仰山云、「悟即不無、争奈落第二頭何。」僧廻挙似米胡。胡深肯之。

いはくの今時は、人人の而今なり。今我念過去未来現在いく千万なりとも、今時なり、而今なり。人人の分上はかならず今時也。あるいは眼睛を今時とせるあり、あるいは鼻孔を今時とせるあり。

大悟し、衆生の大悟は諸仏の大悟を大悟し、そのいずれにも隔てはないのである。この、いまの大悟は、自己の働きでもなく、他己の働きでもなく、よそから来るものでもないが、一切のところに充ちているのである。また迷いといって大悟がよそに向って去るものでもないが、迷いが大悟のほかに大悟を求めることを忌むのである。どうしてそうかといえば、大悟のほかに迷いを求めてはならない。

京兆の米胡和尚が、ある僧を使って仰山にたずねさせた。

「今時の人は悟りを必要とするのでしょうか」

これに仰山は答えて、

「悟は無いことはない、しかし第二頭となることを免れ得ない」と言う。第一頭には迷いも悟りも無い、悟りは仮りもので、元より有るものではない。それを待っておれば、頭は二つになる。

僧はその足で潙山の弟子の米胡和尚にこの話をすると、「その通り」だと仰山の答えに感激して「さすが禅界の大ものだ」と絶讃する。

米胡和尚が僧をつかって、仰山に問い「今時の人」と言わしめた、そのことは、何を指すのかと言うと人人の「今の時」とは人の「今」三世を貫いている一念の今というのである。だから、いく千万年の時も、畢竟は「今の時」の一念にある。人の身の上は必ず現在にある。或いは眼も鼻も「今」の人々の身上

還仮悟否。この道をしづかに参究して、胸襟にも換却すべし、頂𩕳にも換却すべし。近日大宋国、禿子等いはく、悟道是本期。かくのごとくいひていたづらに待悟す。しかあれども、仏祖の光明にてらされるがごとし。ただ真善知識に参取すべきを、懶堕にして蹉過するなり。古仏の出世にも度脱せざりぬべし。

いまの還仮悟否の道取は、さとりなしといはず、ありといはず、きたるといはず、かるやいなやといふ。今時人のさとりはいかにしてさとれるぞと道取せんがごとし。たとへば、さとりをうといはば、ひごろはなかりつるかとおぼゆ。さとりきたれりといはば、ひごろはそのさとりいづれのところにありけるぞとおぼゆ。さとりになれりと

生命そのものである。

胸に手をあて頭を叩いて参究し、悟りも、胸も、頭も、皆借物ではならない。何れも本来の自己であることを反省しなくてはならない。

近ごろ大宋国の禿子（僧侶で剃髪しないで、教を聴く信仰のない者）などの話に「悟道」こそ根本の目的である、といって悟りを待ち、仏となることを図っている。賤しむべき者たちである。ともかく悟道が仏道の目的であると、このように徒らに悟りを期するのである。

しかし、このことは、仏祖の光に当ったことのない輩の邪見である。その理由は悟りを目的とすることは、仏道の修行と証りを汚すからである。

これらの人々は正しい師に参学すべき機会をのがして、懶堕、放怠に流れ、徒らに、時を過して、仏道を誤ることになってしまう。

今の僧が「今の人々が悟りを必要とするかどうか」の問いには「悟りは無い」とはいわない。また有るとはいわない、また他から来るとも言わない。唯「悟りをかるやいなや」というのである。今の人の悟りはどうして悟るのかと言うのと等しい。たとえば悟りを得るといえば、日頃はないと考え、悟りが来るものといえば、日頃はその悟りは何処にあるものであろうかと考える。悟りを得るというなら、悟りが今初めてここにあると考えられる。しかし、このようにいわず、このようでないと、いうとも悟りがないわけではないから悟りの

いはば、さとりはじめありとおぼゆ。かくのごとくいはず、かくのごとくならずといへども、さとりのありやうをいふときに、さとりをかるやとはいふなり。しかあるを、さとりといふは、第二頭へおつるをいかにかすべきといひつれば、第二頭もさとりなりといふなり。第二頭といふは、さとりになりぬといふや、さとりをうといふや、さとりきたれりといはんがごとし。なりぬといふもきたれりといふも、さとりなりといふなり。しかあれば、第二頭におつることをいたみながら、第二頭をなからしむるがごとし。さとりのなれらん第二頭は、またまことの第二頭なりともおぼゆ。しかあれば、たとひ第二頭なりとも、たとひ百千頭なりとも、さとりなるべし。第二頭あれば、これよりかみに第一頭のあるをのこせるにはあらぬなり。たとへば、昨日のわれをわれとすれども、昨日はけふを第二人といはんがごとし。而今のさとり昨日にあらずといはず、いまはじめ

在り方をいう時に、悟りを必要とするか、というのである。

このようにいうことは、悟りが第二頭へ落ちることを、どうしたらいいのかといえば、第二頭もまた、悟りだというのである。ここに「第二頭」というのは、悟りに成るといい、悟りを得るといい、悟りが来るといっていることのようである。悟りになるというのも、悟りが来るというのも、それらがみな悟りであるというのである。

したがって、第二頭を得ることになることを否定しながら、第二頭もまた少しの差別も無いものであるといっているのである。悟りの成った第二頭は、またまことの第二頭であると考えられる。したがって、たとえ第二頭であっても、たとえ百や千の頭であっても、悟りであろう。第二頭であれば、その上に第一頭を残しているのではない。それはちょうど、昨日の我を我としても、昨日から見れば今日を第二人というようなものである。今のこの悟りは、昨日なかったわけではなく、また、いま始ったものでもない。このように理解するのである。従ってそのため、あれも大悟であり、これも大悟なのである。

たるにあらず。かくのごとく参取するなり。しかあれば、大悟頭黒なり、大悟頭白なり。

正法眼蔵大悟第十

爾時仁治三年壬寅春正月二十八日、住二観音導利興聖宝林寺一示衆。

而今寛元二年甲辰春正月二十七日、錫二駐越宇吉峯古寺一而書、示二於人天大衆一。

同二年甲辰春三月二十日、侍二越宇吉峯精舎堂奥一次、書二写之一。懐弉

建治三年夏安居日、書二写之一。寛海

正法眼蔵第十巻・大悟

時に仁治三年壬寅正月二十八日、観音導利興聖宝林寺に住して講述する。

いま寛元二年甲辰正月二十七日、越前の吉峰古寺にとどまって人間界および天界の修行者たちに書き示す。

同二年甲辰三月二十日、越前の国吉峰寺の堂奥に侍して、これを書写する。懐奘

正法眼蔵第十一　坐禅儀

参禅は坐禅なり。坐禅は静処よろし。坐蓐あつくしくべし。風烟をいらしむることなかれ、雨露をもらしむることなかれ。容身の地を護持すべし。かつて金剛のうえに坐し、盤石のうへに坐する蹤跡あり、かれらみな草をあつくしきて坐せしなり。坐処あたたかなるべし、昼夜くらからざれ。冬暖夏涼をその術とせり。諸縁を放捨し、万事を休息すべし。善也不思量なり、悪也不思量なり。心意識にあらず、念想観にあらず、作仏を図することなかれ。坐臥を脱落すべし、飲食を節量すべし、光陰を護惜すべし。頭燃をはらふがごとく坐禅をこのむべし。黄梅山の五祖、ことなるいとなみなし、惟務坐

禅を学修することは、坐禅をすることである。

坐禅をするには、静かなところがよい。敷物を厚く敷きなさい。強い風を入れてはならない。自分のからだを置くところを大切にして安楽に坐り得るように心しなさい。むかし、わが釈尊が成道された菩提樹下の金剛座（坐禅の座）である大きな石の上に坐禅せられたり、過去七仏がみな、この金剛座に吉祥草をあつく敷いて坐禅せられたのである。坐禅のところは、明かるくしておきなさい。昼も夜も、暗くすることのないように。冬は暖かく、夏は涼しくしておくのが正しい方法である。

一切の環境に捉われる心の働きを投げ捨てて、身心を休息させなさい。善の心、悪の心に捉われないそのままの心が坐禅である。坐禅は思いはからいでも瞑想でもない。仏になろうとしてはいけない。坐ったり寝たりするという差別の気持を捨てなさい。

飲食をひかえめにしなさい。刻々の時を惜みなさい。頭の上で燃えている炎

禅のみなり。

坐禅のとき、袈裟をかくべし、蒲団をしくべし。蒲団は全跏にしくにはあらず、跏趺の半よりはうしろにしくなり。しかあれば、累足のしたは坐蓐にあたれり、脊骨のしたは蒲団にてあるなり。これ仏仏祖祖の坐禅のとき坐する法なり。

あるいは半跏趺坐し、あるいは結跏趺坐す。結跏趺坐は、みぎのあしをひだりのももの上におく、ひだりの足をみぎのもものうへにおく。あしのさき、おのおのももとひとしくすべし、参差なることえざれ。半跏趺坐は、ただ左の足を右のもものうへにおくのみなり。

衣衫を寛繋して斉整ならしむべし。右手を左足のうへにおく、左手を右手のうへにおく。ふたつのおほゆびさきあひささふ。両手かくのごとくして、身にちかづけておくなり。ふたつのお

を消すように、暫くの休みもなく坐禅に努めなさい。黄梅山の五祖（弘忍）が、外になにもせずに、ただ坐禅に努めたことを見習いなさい。

坐禅のときには袈裟をかけ、坐蒲（直径三十六センチの円形の蒲団）を敷きなさい。坐蒲は足の下全体に敷くのではなく、組んだ足の中央から後に敷くのである。従って足を重ねたところが敷物の上となり、背骨の下に坐蒲が来るのである。これが諸仏の坐禅の方法である。

足の組み方には、半跏趺坐と結跏趺坐がある。結跏趺坐というのは、右の足を左のももの上に置き、左の足を右のももの上に置くことである。両足の先は、ももと水平に置きなさい。不揃いにしてはならない。半跏趺坐とは、左の足を右のももの上に置くことである。

衣をゆるやかに整えなさい。右手を左足の上に置き、左手を右手の上に置いて、二つの親指が向いあって支え合うようにし、両手を胴に近づけ、親指の先が臍の上に来るようにしなさい。からだを真直にして正しく坐りなさい。左右に傾いたり、前にかがんだり、後にのめったりしてはならない。横から見ると耳から肩への線が垂直になり、前から見ると鼻から臍への線が垂直になるよう

ほゆびのさしあはせたるさきを、ほそに対しておくべし。
　正身端坐すべし。ひだりへそばだち、みぎへかたぶき、まへにくぐまり、うしろへあふぐことなかれ。かならず耳と肩と対し、鼻と臍と対すべし。舌はかみの腭にかくべし。息は鼻より通ずべし。くちびる歯あひつくべし。目は開すべし、不張不微なるべし。かくのごとく身心をととのへて、欠気一息あるべし。
兀兀と坐定して思量箇不思量底なり。不思量底如何思量。これ非思量なり。これすなはち坐禅の法術なり。
　坐禅は習禅にはあらず、大安楽の法門なり、不染汙の修証なり。

正法眼蔵坐禅儀第十一

　爾時寛元元年癸卯冬十一、在二越州吉田県吉峰精舎一示衆。

にしなさい。息は鼻から吸い、唇も歯も結びなさい。目は開いたまま、広げ過ぎもせず、細め過ぎないようにしなさい。そのようにして身心を整えて、腹中の気を吐き出しなさい。
　山のように動かずに坐って、すべて有、無の差別観を超越した心境を現成することである。それをどのようにして達成するのかといえば、妄想雑念を捨て、身心脱落の自己、仏性自然の真の自己を現成するにある。これが坐禅の方法である。
　坐禅は悟りのための手段ではなく、坐禅そのものが仏としての完成された行為なのである。なんのまじりけもなく、修行そのままが悟りなのである。

正法眼蔵第十一巻・坐禅儀

　寛元元年癸卯（一二四三）十一月、越前国吉田県吉峰寺にて説示。

正法眼蔵第十二　坐禅箴

薬山弘道大師坐次、有僧問、「兀兀地思量什麼。」師云、「思量箇不思量底。」僧云、「不思量底如何思量。」師云、「非思量。」

大師の道かくのごとくなるを証して、兀坐を参学すべし、兀坐正伝すべし。兀坐の仏道につたはれる参究なり。兀兀地の思量、ひとりにあらずといへども、薬山の道は其一なり、いは

薬山弘道大師に坐禅のあとで、或る僧が尋ねた。

「あなたは山が動かぬように何を考えておられるのですか」

師が答えた。

「不思量（意識を起えた解脱の境）を思量（意識）しているのだ」

僧は再び尋ねた。

「不思量、意識を超えるということはどのようにしたらいいのですか」

師が答えた。

「非思量（不思量）」というのは、意識の凡てから解脱することである。それはちょうど身心ともに山の動かぬように坐禅になりきることである。

大師のこのような非思量底（不思量）を坐禅の道の唯一の証拠として、坐禅を修証すべきだ。そしてこの坐禅を正伝すべきである。

坐禅は釈尊以来、達磨、六祖、如浄と歴代祖師が参究し正伝して来られた、仏道参究の唯一の解脱の道である。薬山の非思量底も薬山の新規な道でなく、

ゆる思量箇不思量底なり。思量の皮肉骨髄なるあり、不思量の皮肉骨髄なるあり。

僧のいふ、不思量底如何思量。まことに不思量底たとひふるくとも、さらにこれ如何思量なり。兀兀地に思量なからんや。兀兀地の向上、なにによりてか通ぜざる。賤近の愚にあらずは、兀兀地を問著する力量あるべし、思量あるべし。

大師いはく、非思量。いはゆる非思量を使用すること玲瓏なりといへども、不思量底を思量するには、かならず非思量をもちゐるなり。非思量にたれあり、たれわれを保任す。兀兀地たとひ我なりとも、思量のみにあらず、兀兀地を挙頭するなり。兀兀地たとひ

仏祖伝来のこの坐禅の仏道である。この不思量を思量する。即ち解脱の道、坐禅は、仏祖が仏祖に伝えて来た正命である。達磨大師はこの正命を二祖に髄を伝え、他の三名の弟子に、夫々、皮を、肉を、骨を伝えるといって、仏道を伝えた。

この僧の言っている「不思量ということをどのように思量したらいいのですか」との問いは、坐禅をする者が昔から繰りかえして、今に始まったことでない。

この僧、まだ未熟者だから「どのように思量したらよいか」という質問をしたのである。思量と不思量を別のものとして、坐禅の時に思量がないというのではなく、思量は依然存している。その思量は不思量と一如一体の真理自体としての思量である。浅はかな愚かものでないならば、この坐禅についての問答を参究すべきである。

大師の語の「非思量が、自らを自由ならしめることは実に、玉が転ずるように自在無礙である。けれどもその自受用（自らが自らを自由に作用する）の作用は、非思量自らの働きなのである。このことは非思量中に何か（だれか）非思量自らを獲得して、自由を与えてくれているのか。しかし思量を超えた思量、非思量であっても思量を超えることの中に我を超えた我があり、それが我を我としてあらしめるのである。坐禅そのものは、たとえ我によってなされるとし

兀兀地なりとも、兀兀地いかでか兀兀地を思量せん。

しかあればすなはち、兀兀地は仏量にあらず、法量にあらず、悟量にあらず、会量にあらざるなり。薬山かくのごとく単伝すること、すでに釈迦牟尼仏より直下三十六代なり。薬山より向上をたづぬるに、三十六代に釈迦牟尼仏あり。かくのごとく正伝せる、すでに思量箇不思量底あり。

しかるに、近年おろかなる杜撰いはく、功夫坐禅、得胸襟無事了、便是平穏地也。この見解、なほ小乗の学者におよばず、人天乗よりも劣なり。いかでか学仏法の漢といはん。見在大宋国に、恁麼の功夫人おほし、祖道の荒蕪かなしむべし。又一類の漢あり、坐禅辦道は、これ初心晩学の要機なり、かならずしも仏祖の行履にあらず、行亦禅坐亦禅、語黙動静体安然なり、ただいまの功夫のみにかかはることなかれ。臨済の余流と称するともがら、おほくこの見解なり。仏法の正命つた

ても、それは我の思量によるのではなく、只そこには坐禅の実現があり、坐禅が坐禅しているのである。坐禅が坐禅していても、坐禅は坐禅を思量することが出来ないのである。従って、坐禅そのものは、師による思量でもなく、真理による思量でもなく、悟りによる思量でもなく、会得による思量でもないのである。薬山がこのことを一人伝えて来たことは、釈尊からまっすぐに、三十六代に渉っているのである。薬山からさかのぼって行けば、三十六代目には釈尊があるのである。このように正しく伝えて来たことの中には、すでに思量はそのまま不思量であるという思量の本質があるのである。

ところが最近、愚かないい加減な者達が、「坐禅の修行は、心中が無事であることを達成すれば、それがそのまま安楽の法門、禅定の境地である」といっている。このような考えは、小乗の修行者達にさえ及ばず、又それよりの下の人間と神の教えよりも劣っている。それをどうして仏の真理を学ぶもの達ということが出来ようか。現在、宋の国にはこのような修行の仕方をする者達が多い。諸仏の教えのすたれていることを悲しむべきである。

又、別の者達は、「坐禅をして努力することは、初心者や後輩達の学ぶべきことであって、必ずしも諸仏の行いではない。行も又禅であり、坐も又禅であり、語ることも黙も体を動かしても動かさなくても、我自身は安らかである。従って足をいため兀々として坐禅ばかりしなくても、日常生活そのままが坐禅

はれることおろそかなるによりて、恁麼道するなり。なにかこれ初心、いづれか初心にあらざる、初心いづれのところにかおく。しるべし、学道のさだまれる参究には、坐禅辦道するなり。その榜様の宗旨は、作仏をもとめざる行仏あり。行仏さらに作仏にあらざるがゆゑに、公案見成なり。身仏さらに作仏にあらず。籮籠打破すれば坐仏さらに作仏をさへず。正当恁麼のとき、千古万古、ともにもとよりほとけにいり魔にいるちからあり。進歩退歩、したしく溝にみち壑にみつ量あるなり。

江西大寂禅師、ちなみに南岳大慧禅師に参学するに、密受心印よりこのかた、つねに坐禅す。南岳、あるとき大寂のところにゆきてとふ、大徳、坐禅

であるではないか、さすれば、窮窟な坐禅などする必要はない。」といっている。臨済の流れを汲むと称する者達は、多くこの考えを持っている。仏道の正しい継承がおろそかであるから、このようにいうのである。どうして初心者と、初心者でないものとの区別があるのであろうか。何を初心者とするのであろうか。

学人は知るべきである。仏道の修行において定まっている参学は、ただ坐禅を専ら励むということである。

その標準とする教えの真意は、仏になることを目的とせず、修行の姿そのままが仏であるということにある。修行の姿そのものが仏であるということは、この坐禅は、坐禅によって仏を打ち出すことではなく、坐禅の当体、姿そのままが仏の行なのである。坐禅自体が仏の身心、仏の境界なのである。悟りの現れ、真理の体験なのである。とらわれの心を打破すれば、坐禅する仏は、仏になろうとする仏とはかかわりを持たないのである。将にこのような時においては、あらゆる時を超えて、仏となり、仏を超えることが出来るのである。進むことも、退くことも、共に変りなく、総てを満たす力を持つのである。

江西の大寂禅師（馬祖）が或る時、南岳の大慧禅師の下で参学している時、禅師から、印可証明を授かって以来も常に坐禅をしていた。

南岳は或る時、大寂の処へ行って尋ねた。

図箇什麼。
　この問、しづかに功夫参究すべし。そのゆゑは、坐禅より向上にあるべき図のあるか、坐禅より格外に図すべき道(だう)のいまだしきか、すべて図すべからざるか。当時坐禅せるに、いかなる図か現成すると問著するか。審細に功夫すべし。彫龍を愛するより、すすみて真龍を愛すべし。彫龍・真龍ともに雲雨の能あること、学習すべし。遠を貴することなかれ、遠を賤することなかれ、遠に慣熟なるべし。近を賤することなかれ、近を貴することなかれ、近に慣熟なるべし。目をかろくすることなかれ、目をおもくすることなかれ。耳をおもくすることなかれ、耳をかろくすることなかれ。耳目をして聴明ならしむべし。

　江西いはく、図作仏(づさぶつ)。
この道(だう)、あきらめ達すべし。作仏と

「坐禅などして何か目的があるのですか」
　この問いについて、静かに究めるべきである。このように問うからには、坐禅よりも更に向上すべき目的があることを図(はか)るのか。或いは、坐禅の外の何かを図っているのか。或いは、何物をも目的とすべきではないのであろうか。或いは、坐禅をしているその処に、何らかの目的が実現されると問うているのであろうか。このことを精しく参究すべきである。彫刻の龍を愛するよりも、直接に真龍を愛するべきだ。彫刻も真龍も共に雲をおこし雨をふらす働きを持っていることを知ることだ。彫龍を近いと感じ、真龍を遠いと感じてはならぬ。心の坐禅を遠くに感じ、身の坐禅は近いと感じる、又遠いと感じるものを尊び、近いと感じるものを賤しんではならない。遠くにある心の坐禅に親しみ、近くにある身の坐禅をいやしいとし、尊いとすることはいけない。近くの身の坐禅に親しみ修行して、更に近くのものを見ることの出来る目ばかりを重くしてはならない。軽んじてもならない。遠くのものを聞くことの出来る耳も、耳ばかりを重んじてもならない、軽んじてもならない。遠くのものも、近くのものも、その両方を明らかにするべきである。
　江西の馬祖が南岳の「坐禅して仏になるためなのか」との問いに、それに対して馬祖が「仏になるためです」と答えた。仏になると言っているのは、どう

道取するは、いかにあるべきぞ。ほとけに作仏せらるるを作仏と道取するか、ほとけを作仏するを作仏と道取するか、ほとけの一面出両面出するを作仏と道取するか。図作仏は脱落にして、脱落なる図作仏か。作仏たとひ万般なりとも、この図に葛藤しもてゆくを図作仏と道取するか。

しるべし、大寂の道は、坐禅かならず図作仏なり、坐禅かならず作仏の図なり。図は作仏より前なるべし、作仏より後なるべし。作仏の正当恁麼時なるべし。且問すらくは、この一図、いくそばくの作仏を葛藤すとかせん。この葛藤さらに葛藤をまつふべし。このとき、尽作仏の条条なる、葛藤かならず尽作仏の端的なる、みなともに条条の図なり。一図を廻避すべからず。一図を廻避するときは、喪身失命するなり。喪身失命するとき、一図の葛藤なり。

いうことであろうか。自己以外の仏によって仏とされることを、仏になるというのであろうか。自らの仏性を実現することを、仏になるというのであろうか。坐禅の時、一仏二仏の出現を仏になるというのであろうか。仏になることを目的とするということは、解脱することによって仏になろうと思うのであろうか。仏になるということはさまざまあるが、それを目的とすることを貫いて行くことを「仏になることを目的とする」というのであろうか。

学人は知ることだ。既にこのようであるから、大寂（馬祖）の道は坐禅をすることは仏になることにある。即ち仏になるための坐禅である。その目的は仏に成ることにある。また仏となるには坐禅をすることである。ともいい得るのである。何れにしても、仏となるための目的そのものなのである。従って、目的は仏となるよりも前にあるのであり、同時に、仏となるより後にあるものであり、仏となることのそのことその中にあるのである。このことについて問いたいことは、仏を目的とする坐禅からどれだけの仏を作り、どれだけ仏の相続者を出したかということである。

坐禅は仏道の正門として釈尊以来の諸仏が皆坐禅により得道して来られたのである。仏祖の正法眼蔵はただ坐禅による相伝である。この事実によって見るとき、どれほどの仏祖を作り、正法眼蔵の正伝者を生み出したかということである。その一つ一つのかかわりが、必ず仏となることを究め尽くすことその

南岳、ときに一塼をとりて、石上にあててとぐ。大寂つひにとふにいはく、師作什麼。

まことに、たれかこれを磨塼とみざらん、たれかこれを磨塼とみん。しかあれども、磨塼はかくのごとく作什麼と問せられきたるなり、作什麼なるはかならず磨塼なり。此土他界ことなりといふとも、磨塼いまだやまざる宗旨あるべし。自己の所見を自己の所見と決定せざるのみにあらず、万般の作業に参学すべき宗旨あることを一定するなり。

しるべし、仏をみるに仏をしらず会せざるがごとく、水をみるをもしらず、山をみるをもしらざるなり。眼前の法さらに通路あるべからずと倉卒なるは、仏学にあらざるなり。

もののであり、皆共にそれが一つ一つの図作仏の目的そのものである。従って一つの目的を廻避してはならないのである。そして若しそれを廻避するとすれば、それは目的を超えるということである。それを超えた時、その目的が目的として貫かれるのである。

南岳は、その時、一かけらの塼の破片を石にあてて磨いていた。

それを見て、大寂は尋ねた。

「禅師は何をしておられるのですか」

と問うても、それは、只塼を磨いているとは見えないが、よく見ると、塼を磨いていることには違いがないから。大寂は、

「塼を磨いてどうするのですか」と問うたのである。塼を磨くという主旨の教えがあるのであろう。そのことは何なのであるかを問うているのである。この世界に於ても、その他の世界に於ても、たとえどこに於ても、このような、世間的な行いを超えた教えがあるべきである。自分の見た処を、自分の見たままに理解するばかりでなく、総てのものごとに学ぶべきことが、どこに於てもあるのである。すでに自己の本来の面目は解脱しているものだから、禅定の上でも、それ相応の悟りを開けると決定するような病的な坐禅をもって坐禅とする、自己の偏見独断の謬見をもって参学の総てとしている教えのあることを知るべきである。このような教えは、水を見てもその本質を知らず、山を見ても

その本質を知らないのである。眼前の事実の外に色々な現象の因縁や時節のあることを、軽卒に見のがしている。このようなものの参学は仏教ではないのである。

南岳いはく、磨作鏡。

この道旨あきらむべし。磨作鏡は、道理かならずあり、見成公案あり、虚設なるべからず。塼はたとひ塼なりとも、鏡はたとひ鏡なりとも、磨の道理を力究するに、許多の榜様あることをしるべし。古鏡も明鏡も、磨塼より作鏡をうるなるべし。もし諸鏡は磨塼よりきたるとしらざれば、仏祖の道得なし、仏祖の開口なし、仏祖の出気を見聞せず。

大寂いはく、磨塼豈得成鏡耶。

まことに磨塼の鉄漢なる、他の力量をからざれども、磨塼は成鏡にあらず。成鏡たとひ聻なりとも、すみやかなるべし。

南岳いはく、坐禅豈得作仏耶。

あきらかにしりぬ、坐禅の作仏をまつにあらざる道理あり、作仏の坐禅にかかはれざる宗旨かくれず。

大寂いはく、如何即是。

いまの道取、ひとすぢに這頭の問著に相似せりといへども、那頭の即是を

大寂に南岳が答えた。

「磨いて鏡を作ろうとしているのだ」という、この言葉の真意を明らかにすることが大切だ。「磨いて鏡を作る」とは必ず道理のある言葉であり、現成公案である。即ち真理を実現している言葉である。意味のない言葉ではないのである。たとえ塼は塼であり、鏡は鏡であろうとも、それを「磨く」という道理を学ぶならば、そこに様々の修証についての真理、公案の姿があるのである。悟りの境地を現わす古鏡も明鏡も、塼を磨くことによって鏡となることが出来るのである。もしすべての鏡が塼を磨くことによって生じたものであることを知らないならば、仏祖の言葉もなく声もなく説法も見聞きされないのである。

も問著するなり。たとへば、親友の親友に相見する時節をしるべし。われに親友なるはかれに親友なり。如何即是、すなはち一時の出現なり。

大寂が尋ねた「塼を磨いて、それがどうして鏡となろうか」ということの問いは、まことにこの塼を磨くという馬祖の力量ある禅漢であることを具現している。このことは他の何ものの力を借りない、優れた力量である。塼を磨くことは、そのことになりきった行であり、塼は塼になりきり、塼を鏡にすることではない。すでに鏡は鏡になりきっている。もしたとえ、鏡がそのようにして出来るものであるとしても、その二つのことの間には何の隙間もないのである。

南岳が答えた。

「それなら、坐禅をして、どうして仏になることが出来るのか」という言葉から明らかに知ることは、坐禅することは仏になることを期待することではないという真意である。ここに、仏になろうとすることが、坐禅とかかわりあいのないという教えの真意が明確となったのである。

南岳のこの答えに対して、大寂が言っている。

「どうしてそうなのですか」、この言葉は只坐禅ということのことを問うているように聞えるけれども、更にもう一つの「仏になる」ということについても問うているのである。それはたとえば、親友が親友に会うことのようなものである。我にとって親友であるならば、彼にとっても親友である。「どうして」ということも、「そうである」ということも、共に茲に、同時に実現しているのである。

南岳いはく、如人駕車、車若不行、打車即是、打牛即是。

しばらく車若不行といふは、いかならんかこれ車行、いかならんかこれ車不行。たとへば、水流は車行なるか、水不流は車行なるか。流は水の不行といふつべし、水の行は流にあらざるにもあるべきなり。しかあれば、車若不行の道を参究せんには、不行ありとも参ずべし、不行なしとも参ずべし。時なるべきがゆゑに。若不行の道、ひとへに不行と道取せるにあらず。打車即是、打牛即是といふ。打車もあり、打牛もあるべきか。打車と打牛とひとしかるべきか、ひとしからざるべきか。世間に打車の法なし、凡夫に打車の法なくとも、仏道に打車の法あることをしりぬ。参学の眼目なり。たとひ打車の法あることを学すとも、打牛と一等なるべからず。審細に功夫すべし。打牛の法たとひよのつねにありとも、仏道の打牛は、さらにたづね参学すべし。水牯牛を打牛するか、鉄牛を打牛

南岳は言った。

「それはちょうど、人が車に乗るようなものである。車がもし進まなければ、車を打ってもよいし、牛を打ってもよい」

ここで「車がもし進まなければ」という「車が進む」ということはどういうことであろうか。又「車が進まない」ということはどういうことであろうか。それは譬えば、水が流れることを、車の進むことに喩えているのであろうか。水の流れないことを、車が行くことに喩えているのであろうか。流れそのものの中に於ては、水は進んでいないということが出来るのである。水の進むことは、流れのない処に於てもあるべきである。従って「車がもし進まなければ」という言葉を学ぶに当っては、それが、静、動を超えたものであることを学ぶべきである。それが、静、動を超えた時そのものの働きに他ならないからである。「もし進まなければ」という言葉は、只進まないといっているのではない。

又、「車を打っても牛を打ってもよい」とは、車を打つことと、その他に更に、牛を打つことがあるということであろうか。車を打つことと、牛を打つことは、等しいことなのであろうか、等しくないことなのであろうか。世間では車を打つということはしない。しかし、一般の人の間に車を打つということはなくても、仏道に於ては車を打つということが分る。これが学ぶための鍵である。そして、たとえ車を打つという方法があることを知っても、それは、牛を

するか、泥牛を打牛するか。鞭打なるべきか、尽界打なるべきか、尽心打なるべきか。打迸髄なるべきか、拳頭打なるべきか。拳打拳あるべし、牛打牛あるべし。

　大寂無対なる、いたづらに蹉過すべからず。抛塼引玉あり、回頭換面あり。この無対、さらに攙奪すべからず。

　南岳またしめしていはく、汝学坐禅、為学坐仏。

　この道取を参究して、まさに祖宗の要機を辨取すべし。いはゆる学坐禅の端的いかなりとしらざるに、学坐仏としりぬ。正嫡の児孫にあらずよりは、いかでか学坐禅の学坐仏なると道取せん。まことにしるべし、初心の坐禅は

打つことと同じであるはずがない。精しく、それについて明らめ、勤めることだ。又、たとえ、牛を打つ方法が世間の一般にあるとしても、仏道に於て「牛を打つ」ということについては、更にその意味を尋ね「水牛を打つのか、鉄牛を打つのか泥牛を打つのか。鞭で打つべきか。一切世界で打つべきか。一切の心で打つべきか。骨の髄まで打つべきか。拳で打つべきであろうか。拳で牛を打つということには、拳は拳を打つことがあり、牛が牛を打つこともあろう」と示した。

　南岳のこの提唱に対して、大寂は無言であった。そのことを徒らに見過しにしてはならない。この馬祖の態度は、それはちょうど、塼を投げて珠玉を引き出そうとし、或いは頭を動かして顔の向きを変えたように優れた態度である。この無言の答えは、誰もどうすることも出来ないほどのものである。

　南岳は更に説いて言った。

「お前が坐禅を参学するということは、坐禅そのままが仏である、即ち坐仏を参学することだ」

　それは坐禅を外にして悟があるのではない。坐禅の修行がそのままに証の当体である。坐仏自らなる真面目なのである。このことを深く研修すべきだ。今、茲に言う南岳の、「坐禅を修証する」そのことについては何ら問題はないのであるが、今ここに南岳の語の中で、「坐仏」ということの語の真意を知るこ

最初の坐禅なり、最初の坐禅は最初の坐仏なり。
　禅坐を道取するにいはく、若学坐禅、禅非坐臥。
　いまいふこころは、坐禅は坐禅なり、坐臥にあらず。坐臥にあらずと単伝するよりこのかた、無限の坐臥は自己なり。なんぞ親疏の命脈をたづねん、いかでか迷悟を論ぜん、たれか智断をもとめん。
　南岳いはく、若学坐仏、仏非定相。いはゆる道取を道取せんには恁麼(いんも)なり。坐仏の一仏二仏のごとくなるは、非定相を荘厳(しやうごん)とせるによりてなり。いま仏非定相と道取するは、仏相を道取するなり。非定相仏なるがゆゑに、坐仏さらに廻避(うゐひ)しがたきなり。しかあればすなはち、仏非定相の荘厳なるゆゑに、若学坐禅すなはち坐仏なり。たれ

とが肝要である。
　正しい教えの継承者でなければ、「坐仏」ということは「坐禅」のことであることが了解されない。このことについてもまた、知るべきである。初心者の坐禅は、最初の坐禅である。そして最初の坐禅は最初の坐仏である。
　坐禅について解明して、「もし坐禅を学ぶならば、その坐禅は日常の坐臥とは異なっている」といわれる。この言葉の意味は、玆に言う坐禅とは坐禅そのものの修証なのであって、日常の坐臥ではないのである。日常の坐臥と異なったものである。この坐禅は一人の仏から一人の仏へ正しく伝えられる仏道としての日常生活の坐臥である。この坐禅が自己の絶対価値の現成、仏道の体験となるのである。この境地はすでに、真理と一枚となっていて、迷悟、善悪、美醜を論ずる必要もなく、叡知によって迷いを絶つことも必要でない。
　又、別の時、南岳が言っている。
「もし坐仏を修証するならば、仏は定まった相を超えたものである」
その故に、坐仏とは何かということを道破するには「その相のないもの」ということを体験するの外はない。坐仏には、さまざまの異なった相があるが、それは定まった相を持たない相の表現である。私がここで今、「仏は定まった形を持たない」というのは、仏の相、形について述べているのである。定まった形を持たない仏であるからこそ、坐禅から坐仏を分離することは出来ないの

か無住法におきて、ほとけにあらずと取捨し、ほとけなりと取捨せん。取捨さきより脱落せるによりて坐仏なるなり。

南岳ははく、汝若坐仏、即是殺仏。いはゆる、さらに坐仏を参究するに、殺仏の功徳あり。坐仏の正当恁麼時は殺仏なり。殺仏の相好光明は、たづねんとするに、かならず坐仏なるべし。殺の言、たとひ凡夫のことばにひとしくとも、ひとへに凡夫と同ずべからず。又坐仏の殺仏なるは、有什麼形段と参究すべし。仏功徳すでに殺仏なるを拈挙して、われらが殺人・未殺人をも参学すべし。

である。仏は定まった相を持たないことが相なのであるから、坐禅の修証のそのことが、坐仏となることなのである。誰れも一切のものは、自性のないものであることを体験すれば、仏であるとか無いとか、判断分別したりすることは出来ぬ筈である。その判断分別より先に解脱していることによっての坐仏なのである。

南岳懐譲禅師が、

「お前が坐仏することは、殺仏することである」と示されている「坐仏」の真義を究めるとき、坐仏には「殺仏の功徳」がある。換言すれば、坐仏のその時はそれがそのまま殺仏である。坐仏即殺仏なのである。

殺仏の真の相（相好光明）を究めようとすれば、必ず「坐仏」なることを知る。殺の語は、たとい世間の語のただものを殺すという意味と同じでも、ここで言う殺すということは坐仏を抹殺すること、坐仏を否認し尽くすること、坐仏を超出することである。その時坐仏はそのまま殺仏と一体となる。この真相を参究すべきである。

元来、坐禅の上では、仏となること、即ち坐仏の境地は、迷悟を超越した境地で、迷いも悟りも殺し去り解脱しきった功徳がある。この仏の功徳はすでに殺仏であることを提起して仏道でいう、人を殺すとか、殺さぬとかの真義について参究しなくてはならない。

若執坐相、非達其理。
いはゆる執坐相とは、坐相を捨し、坐相を触するなり。この道理は、すでに坐仏するには、不執坐相なることえざるなり。不執坐相なることえざるがゆゑに、執坐相はたとひ玲瓏なりとも、非達其理なるべし。恁麼の功夫を脱落身心といふ。いまだかつて坐せざるものに、この道理のあるにあらず。打坐時にあり、打坐人にあり、打坐仏にあり、学坐仏にあり。ただ人の坐臥する坐の、この打坐仏なるにあらず。人坐のおのづから坐仏・仏坐に相似なりといへども、人作仏あり、作仏人あるがごとし。作仏人ありといへども、一切人は作仏にあらず。ほとけは一切人にあらず、一切仏は一切人のみにあらざるがゆゑに、人かならず仏にあらず、仏かならず人にあらず。坐仏もかくのごとし。

坐相に執着することは一種の邪道である。
南岳禅師も、
「若し坐相に執すれば、其の理に達せず」と言っている。然し坐禅の上、脱落の上からいうと、この語のことは常識的に坐禅は身体の相、形ばかりに囚われていることを誡めたのであるが、真実の坐禅、即ち修証不二の上からいう時は、執坐相とは坐相を捨て、坐相を取ることである。この坐相取捨の意義も、脱落上の取捨であるから、その取捨は身体の外の威儀として、自由無礙の心地である。取ることは得ることであり、捨てることは得ることである。然らばこの道理は坐禅の状態に於て坐仏として完成なもの、坐禅になりきり、仏になりきっているのである。右の意味に於て「不執坐相」なることを得ざるものがある。坐相を執せざるを得ないことは、坐禅の自由な働きにより「脱落の結跏趺坐」することである故に不執坐相なることを得ざるがゆえに、その「執坐相」の坐禅は極めて「玲瓏」のものである。即ち身心脱落の坐禅である。
　未だ曾て坐禅したことのないものには、このような仏にはなれるはずがないのである。それは坐禅をする時にのみある。坐禅をする人にのみあり、坐禅をする仏にのみある。坐仏を修証するものの中にあることを知らねばならない。人の只、坐といっても世間の人の日常の坐ったり寝たりする場合の坐ではない。坐った相は、仏の坐禅も相が似ているが人坐は人坐で、そのまま仏坐でな

南岳・江西の師勝資強かくのごとし。坐仏の作仏を証する、江西これなり。作仏のために坐仏をしめす、南岳これなり。南岳の会に恁麼(いんも)の功夫あり、薬山の会に向来(きやうらい)の道取あり。しるべし、仏仏祖祖の要機とせるは、これ坐仏なりといふことを。すでに仏仏祖祖とあるは、この要機を使用せり。いまだしきは夢也未見在(むやみけんざい)なるのみなり。おほよそ西天東地に仏法つたはるといふは、かならず坐仏のつたはるるなり。それ要機なるによりてなり。仏法つたはれざるには、坐禅つたはれず。嫡嫡(ちやくちやく)相承(さうじよう)せるは、この坐禅の宗旨(そうし)のみなり。この宗旨いまだ単伝せざるは、仏祖にあらざるなり。この一法あ

く、人が仏となる、仏となる人と同じ字でも、そのもとになるのは発菩提心(ほつぼだいしん)によって人が仏となるようなものである。作仏する人があっても、総ての人々が仏となるのではなく、仏は総ての人々と同じではないのである。総ての仏達が総ての人達とは限らないのであるから、人はどこまでも仏ではなく、仏はどこまでも人ではない。坐禅する仏というのもこのようなものである。

南岳懐譲と江西大寂の師と弟子の二人は、何れも優れた禅師である。坐禅即作仏の証として坐禅の保任である。これ江西大寂の禅風である。作仏の坐仏を、坐禅として示すのは南岳の家門である。南岳の道場に於てこのような道理が明らかにされ、薬山の道場に於て非思量の公案が示されたのである。学人らは知るべきだ、代々の仏々祖々者達の枢機として来たのは坐仏に他ならないということを。すでに代々の仏々祖々となったからには、この本質的な枢機としてこれを正伝して来たのである。まだ仏となっていないものは、夢にもそれをまだ見ていないのである。

およそ、印度や中国に仏道が伝わったというのは、必ず坐仏が伝わったのである。それが仏道の最も本質的なことであるからである。仏道が伝わらなければ、坐禅は伝わらない。直々に正しく継承されて来たのは、この坐禅の教えばかりである。この教えがまだ一人から一人へ伝えられていないならば、仏祖とはいえない。この一つのことを明らかにしなければ、総てのものごとを明らか

きらめざれば、万法あきらめざるなり、万行あきらめざるなり。法法あきらめざらんは、明眼といふべからず、得道にあらず、いかでか仏祖の今古ならん。ここをもて、仏祖かならず坐禅を単伝すると一定すべし。仏祖の光明に照臨せらるるといふは、この坐禅を功夫参究するなり。おろかなるともがらは、仏光明をあやまりて、日月の光明のごとく、珠火の光耀のごとくあらんずるとおもふ。日月光耀は、わづかに六道輪廻の業相なり、さらに仏光明に比すべからず。仏光明といふは、一句を受持聴聞し、一法を保任護持し、坐禅を単伝するなり。光明にてらさるるにおよばざれば、この保任なし、この信受なきなり。

にすることが出来ず、総ての行いを明らかにすることが出来ない。総てのものごとの本質を明らかにしなければ、明敏な知慧を持った人ということが出来ず、道を受けたものであるということが出来ない。どうしてそれを日本の仏祖達ということが出来ようか。これによって仏祖は必ず坐禅を一人から一人へ伝えているものであると知ることである。

仏祖の光明に照らされるということは、この坐禅を行い参学することである。愚かな者達は、仏の光明ということを日月の光り輝き、珠玉や火炎の光と思う。日月の光り輝きは、只、天上、人間、地獄などの六道の世界を輪廻する迷いの姿に他ならない。それを仏の光明と比べることは出来ない。仏の光明に照らされることは、真理を伝える一句を受け入れることであり、真理を護り伝えることであり、坐禅を一人から一人へ伝えることである。仏の光明に照らされるのでなければ、これを護り、これを受け入れることは出来ないのである。

そのため、昔からの有様を見ても、坐禅がこのような坐禅であると知るものは少ない。現在、大宋国の諸山に於て、有名な寺の住持である者さえ、坐禅を知らず、学ばない者が多い。明らかにそれを知っているものもあるがそれは少ない。諸寺には、無論坐禅の時刻は定められている。住持から諸僧に至るまで、坐禅をすることを本来の務めとしている。修行者を導くに当っても、坐禅を薦める。しかしながら、その真の意味を知っている住持は稀である。

しかあればすなはち、古来なりといへども、坐禅を坐禅なりとしれるすくなし。いま現在大宋国の諸山に、甲刹の主人とあるもの、坐禅をしらず、学せざるおほし。あきらめしれるありといへどもすくなし。諸寺にもとより坐禅の時節さだまれり。住持より諸僧、ともに坐禅するを本分の事とせり。学者に勧誘するにも、坐禅をすすむ。しかあれども、しれる住持人はまれなり。このゆゑに、古来より近代にいたるまで、坐禅銘を記せる老宿一両位あり、坐禅儀を撰せる老宿一両位あり、坐禅箴を記せる老宿一両位あるなかに、坐禅銘ともにとるべきところなし、坐禅儀いまだその行履にくらし。坐禅をしらず、坐禅を単伝せざるともがらの記せるところなり。景徳伝燈録にある坐禅箴、および嘉泰普燈録にあるところの坐禅銘等なり。

　あはれむべし、十方の叢林に経歴して、一生をすごすといへども、一坐の功夫あらざることを。打坐すでにな

　そのため、昔から現在に至るまで、坐禅銘を記した先人が一人二人あり、坐禅儀を著した先人が一人二人あって、坐禅箴を記した先人が一人二人ある中に、坐禅銘はどれも得るべき処がなく、坐禅儀も又実践的な方法を明らかにしていないのである。これらは坐禅を知らず、坐禅を一人から一人へと伝えられなかった者達の記したものである。景徳伝燈録にある坐禅箴や、嘉泰普燈録にある坐禅銘等がこれである。

　憐れむべきことは、諸方の禅寺を巡って一生を過しながら、一つの坐禅さえ実行できず、坐禅によって自己の真面目を現わすことが出来ず、その実践によって自己の真面目を現わすことの出来ないことである。これは坐禅が彼等から離れようとしているからではなく、彼等自身が真の実践を志さず、軽々しく誤解していることによってである。彼等の書いたものは、単なる自己反省のようなものであり、心を平静にする作用を持つにすぎないものである。それは、正師による修行の初段階に及ばず、求道者達の修行の段階についての理解に及ばない。どうしてそれによって、代々諸仏祖の坐禅を一人から一人へ伝えることが出来ようか。これを宋代の記録者達も誤って記録したのである。あとから学ぶ者達はそのような教えを学んではならない。

　坐禅箴は、大宋国、慶元府、大白名山、天童景徳寺の宏智禅師正覚和尚が著したものばかりが、仏祖の真髄を把握されたものであり、他に比すもののない

んちにあらず、功夫さらにおのれと相見せざることを。これ坐禅のおのれが身心をきらふにあらず。真箇の功夫をこころざさず、倉卒に迷酔せるによりてなり。かれらが所集は、ただ還源返本の様子なり、いたづらに息慮凝寂の経営なり。観練薫修の階級におよばず、十地等覚の見解におよばず。いかでか仏仏祖祖の坐禅を単伝せん。宋朝の録者、あやまりて録せるなり。晩学すててみるべからず。坐禅箴は、大宋国慶元府太白名山天童景徳寺宏智禅師正覚和尚の撰せるのみ仏祖なり、坐禅箴なり、道得是なり。ひとり法界の表裏に光明なり、古今の仏祖に仏祖なり。先仏後仏、この箴に箴せられもてゆき、今祖古祖、この箴より現成するなり。かの坐禅箴は、すなはちこれなり。

坐禅箴　敕謚宏智禅師　正覚撰

仏仏要機、祖祖機要。不レ触レ事而知、不レ対レ縁而照。不レ触レ事而知、其知自微。不レ対レ縁而照、其照自妙。其

真の坐禅箴である。こればかりが、坐禅の本旨を道破せる世界的な名著である。禅師は古今の仏祖に於て祖中の仏祖として敬鑽すべき尊く偉大な仏祖である。過去、現在、未来の三世に亙る諸仏祖は何れも皆、この坐禅箴によって現成することを信ずる。

坐禅箴は次のような書である。

坐禅箴、勅謚宏智禅師正覚撰

諸仏諸祖の仏道の証悟の「はたらき」は、事物に触れずして、その真相を観察することができる。縁によらずして見、知ることができる。触れずして観察

知自微。曾無二分別之思一。其照自妙、曾無二毫忽之兆一。曾無二分別之思一、其知無偶而奇。曾無二毫忽之兆一、其照無レ取而了。水清徹レ底兮、魚行遅遅。空闊莫レ涯兮、鳥飛杳杳。

いはゆる坐禅箴の箴は、大用現前なり。声色向上の威儀なり、父母未生前の節目なり。莫謗仏祖好なり、未免喪身失命なり。頭長三尺、頸短二寸なり。

仏仏要機。

仏仏はかならず仏仏を要機とせる、

し、縁によらずして見、知ることができる。そのことの、触れずして観察することは、自らの知が知を知ることである。その知は自らの微の力(目に見えぬ力)によって知る、空そのもの即ち意識の分別外のものである。

縁に因らずして照らすことは、自らの光りが自らを照らすからである。珠の光が、自らを照らすようなものである。その力は、その照は自らの妙用、自らの絶対の力による。自らの不思量の智、仏智によるのである。

これら、事に触れず、縁によらずして、自ら知る力、自微、自らを照らす絶対なる仏知は、少しも迷悟の兆はないのである。その知は、配偶者がないのである。何の相手のない自らの光りのみが独り天下に燦然として輝き亙っている。この力の自由無礙のことは、水底まで清くすき通って見える水中に魚が悠悠と游いでいたり、果てしない蒼空に羽根を一ぱいに広げてとび廻っている鳥の姿にも似ている風光である。

茲に言う坐禅箴の「箴」とは、仏々の働きが現前していることであり、現実の坐禅の相であり、行仏威儀である。この坐禅の相、行仏威儀は無限の過去からの法則、格式をそのまま正伝し継承して来たものである。すでに坐禅自体が無上の価値である限り、直ちにそれ自体が、仏祖であるから、更にその上にまた仏になることを図り求めんとしてはならないのである。もしも仏身を現成しようとするなら、その坐禅の殺仏祖とならねばならぬが、しかし仏祖を殺す

その要機現成せり。これ坐禅なり。

祖祖機要。

先師無此語なり。この道理、これ祖祖なり、法伝衣伝あり。おほよそ回頭換面の面面、これ仏仏要機なり。換面回頭の頭頭、これ祖祖機要なり。

不触事而知。

知はもとより覚知にあらず、覚知は小量なり。了知の知にあらず、了知は造作なり。かるがゆゑに、知は不触事なり、不触事は知なり。遍知と度量すべからず、自知と局量すべからず。その不触事といふは、明頭来明頭打、暗頭来暗頭打なり、坐破嬢生皮なり。

という、仏法を謗る異教の徒となる。いや、それどころではない、自分の生命さえ失ってしまうことになる。

　諸仏の要機（全面的な働き）は必ず、仏々が自ら仏々としての働きが現成することである。仏々要機の現成即ち仏道の現成は坐禅である。この仏々祖々の要機（機要）は敢て「坐禅箴」が書かれない已前からの要機、坐禅であるから、仏道は「坐禅箴」の語に拘らない超越した事実なのである。真理は凡ての文字を超越している。このような事実の現成こそ、本来の仏祖である。この仏祖正伝の体験者に於て始めて、仏道の面授、仏袈裟の伝授による証明がなされるのである。仏々の要機、祖々の機要は単に坐禅ばかりでなく、日常の行住坐臥の茶飯事の上の一々に現われるのである。

　「事物に触れずして知る」という場合の「知る」ということは、無論認識作用を言うのではない。認識は限られたものである。又、知的な理解をいうのでもない。知的な理解は意識してなされるものである。従って知とは対象的な事物を超えた絶対知、仏智のことである。これを常識的な知、対象による知、感覚や意識であると考えてはならない。主観による知と限定して考えてもならない。茲に言う「事物を超える」とは、対象も差別を越えて作用することであり、自己を捨てて自他の対立を否定した境地である。明暗の二面を打破し、我れの迷妄の皮袋を脱ぎ捨て去り、脱落の身心が現われ出るのである。

不対縁而照。

この照は、照了の照にあらず、霊照にあらず、不対縁を照とす。照の縁と化せざるあり、縁これ照なるゆゑに。不対といふは、遍界不曾蔵なり、破界不出頭なり。微なり、妙なり、回互不回互なり。

其知自微、曾無分別之思。

思の知なる、かならずしも他力をからず。其知は形なり、形は山河なり。この山河微なり、この微は妙なり。使用するに活鱍鱍なり。龍を作するに、禹門の内外にかかはれず。いまの一知わづかに使用するは、尽界山河を拈来し、尽力して知するなり。山河の親切にわが知なくば、一知半解あるべからず。分別思量のおそく来到するとなげくべからず。已曾分別なる仏仏、すでに現成しきたれり。曾無は已曾なり、已曾は現成なり。しかあればすなはち、曾無分別は、不逢一人なり。

「事物に対せずして照らす」という場合の「照らす」とは、霊魂によって照らすことではない。客観と対せずして照らす、事物から何の因縁も、影響もなく照らすということである。照らすものと照らされるものは、認識と対象とは何の関りをも持たない。なぜかといえば、照らすもの、主観（照）、照らされるもの（客観（縁））とが一体となるからである。「対象に因縁しない」ということは、一切世界そのままが真理の体験であって、曾て蔵されているものは一つもない。ただ真理（仏知見）の独立独歩の消息である。この世界のどこを掘りかえし、破壊してみても、真理の外の何ものも現われては来ない。この世界はかすかで、言語を絶し、思量を超えたものであるから、微であり、妙である、この不思議な力は、ものごとの差別は平等と一如する働きをなしているのである。

宏智禅師は「其知は自ら微を知る曾て分別の思無し」といったが、思量が知であることは必ずしも他力をかりない、その知は事物の形であり、形は山河である。この山河が微である。かすかなものは妙なるものであり、その動きは自由自在である。仏となるのに段階はないのであって、茲にいう知が少しでも働くならば、一切世界を我がものとして、一切世界の力によって実現することができるのである。一切世界そのものである我々の知がなければ、僅かばかりの知もありえないのである。いつまで経ってもそれを知的に理解することが出来な

其照自妙、曾無毫忽之兆。
毫忽といふは、尽界なり。しかあるに、自妙なり、自照なり。このゆゑに、いまだ将来せざるがごとし。目をあやしむことなかれ、耳を信ずべからず。直須旨外明宗、莫向言中取則なるは照なり。このゆゑに無偶なり、このゆゑに無取なり。これを奇なりと住持しきたり、了なりと保任しきたるに、我却疑著なり。

いと歎いてはならない。本来知そのものである諸仏が、既に坐禅の処に実現しているのである。未だ曾て分別していないということは、既に大いなる分別がなされていることである。大いなる分別がなされていることは、諸仏の我が実現することである。従って、「未だ曾て分別しない」とは、何物とも対立しないことである。

「照らす」ということは、自らの不思議な力で自らが照らすことであり、未だ曾て他からの「髪の毛」ほどの影響も受けたためしはないという場合の「髪の毛」とは、一切世界のことである。それが、自らを知る不思議な力であり、自らが自らを照らす不思議な力である。従って、客観的な一切の事象や因縁の影響を超越したものである。それに、目をうたがい、耳をあやしんではならない。何となれば、目によって見ることは出来ず、耳によって聞くことも出来ない、直接教えを超えた教えを明らかにし、ことばは仏道の真義を尽くせないという立場がここにあるのである。

このようなことを「照」というのである。この照は他の因縁をからないで自発的な自己の知見としての照で、仏智見、絶対智である。だから、無偶、無対なものである。又無取である取捨分別を超えている。これを奇(真理の体を指す)、または了(真理の力、光明の遍照の意)という。ともに真理の純一無雑の純粋性をいうのである。

水清徹底兮、魚行遅遅。

水清といふは、空にかかれる水は清水に不徹底なり。いはんや器界に泓澄する、水清の水にあらず。辺際に涯岸なき、これを徹底の清水とす。魚もしこの水をゆくは、行なきにあらず。行はいく万程となくすすむといへども、不測なり、不窮なり。はかる岸なし、うかむ空なし。しづむそこなきがゆゑに、測度するたれなし。測度を論ぜんとすれば、徹底の清水のみなり。坐禅の功徳、かの魚行のごとし。千程万程、たれか卜度せん。徹底の行程は、挙体の不行鳥道なり。

この真理なる「妙」「奇」を体験することが坐禅である。仏道なのである。この「妙」であり「奇」であるそのものは何なのか、仏祖も触れることのできぬものである。疑っても疑いの解けるものでない。このものを説くことはできぬ。たとえ解いてみても、その月を指して示すようなものである。獼猴が水月を把んでも、ただ空しいことである。水は水、月は月、水を把んで、月というようなことはあり得ない（「説似一物即不中」である）。

宏智禅師は「水清くして底に徹し、魚は遅々として行く」といわれたが、その水清くということは、空にかかる雨露や大地に深く澄む川や海の水は徹底の清水ではない。まして人間世界の澄んでいる清らかな水のことではない。徹底の清水というのは限りなく果てのない水のことを、底まで澄き通っている清らかな水をいうのである。魚がもしこの水を行けば止ることなくどこまで進んでいっても、その広さを計ることは出来ず、極まりない。水の広さの限界である岸もなく、深さの限界である空もなく、底もないから、水の広がりを計ることの出来る人は誰もいない。その広がりについて述べようとすれば、只そこには、底まで澄んでいる清らかな水があるばかりである。坐禅の働きは、この魚が行くことに似ている。その働きの広さが千里万里であるということを、誰が計ることができよう。底まで澄き通る広さは総ての処を究め尽くす跡方のない道である。

空闊莫涯兮、鳥飛杳杳。

空闊といふは、天にかかれるにあらず。天にかかれる空は闊空にあらず、いはんや彼此に普遍なるは闊空にあらず。隠顕に表裏なき、これを闊空といふ。鳥もしこの空をとぶは、飛空の一法なり。飛空の行履はかるべきにあらず。飛空は尽界なり、尽界飛空なるがゆゑに。この飛いくそばくといふことしらずといへども、卜度のほかの道取を道取するに、杳杳と道取するなり。直須足下無絲去なり。空の飛去するとき、鳥も飛去するなり。鳥の飛去するに、空も飛去するなり。飛去を参究する道取にいはく、只在這裏なり。これ兀兀地の箴なり。いく万程か只在這裏をきほひいふ。

宏智禅師の坐禅箴、かくのごとし。諸代の老宿のなかに、いまだいまのごとくの坐禅箴あらず。諸方の臭皮袋、もしこの坐禅箴のごとく道取せしめんに、一生二生のちからをつくすとも、道取せんことうべからざるなり。いま

「空は広く限りなく、鳥は飛んで果しない」という場合の「空が広い」とは、空のことではない。空のことを、茲で広い空といっているのではない。まして総ての人間に共通するものを、茲で広い空といっているのではない。現われることもなく隠れることもないものを広い空といっているのである。鳥がもしこの空を飛ぶならば、鳥と空は一体である。鳥と空が一体である境地を量ることは出来ない。鳥も空も一切世界である。一切世界が鳥と空の境地としてあるからである。この鳥の働きは、どれほどの広がりを持つものであるかということを知ることは出来ないが、そのような量ることの出来ないものを現わして、「量り得ない」というのである。その他に糸一筋程のすきもないのである。空が飛ぶ時、鳥も飛ぶのである。鳥の飛ぶ時、空も飛ぶのである。飛ぶ事を学び尽くす言葉の中に、坐禅の真実が述べられているのである。これが坐禅についての境地を現わす詩文である。どこまで行ってもこれが坐禅の真実の境地であることをはっきりと示しているのである。

宏智禅師の坐禅箴は、このようなものである。諸代の先人達の中で、未だこのような坐禅箴はなかったのである。諸方の愚か者達が、もしこの坐禅箴のようなことを説こうとすれば、一生二生の努力を尽くしても、言う事は出来ないはずのものである。従って、今諸方に於てこのようなものを見ることは出来ず、只この坐禅箴があるばかりである。

諸方にみえず、ひとりこの箴のみあるなり。

先師上堂のとき、よのつねにいはく、宏智古仏なり。自余の漢を恁麼いふこと、すべてなかりき。知人の眼目あらんとき、仏祖をも知音すべきなり。まことにしりぬ、洞山に仏祖あることを。いま、宏智禅師よりのち八十余年なり。かの坐禅箴をみて、この坐禅箴を撰す。いま仁治三年壬寅三月十八日なり。今年より紹興二十七年十月八日にいたるまで、前後を算数するにわづかに八十五年なり。いま撰する坐禅箴これなり。

坐禅箴

仏仏要機、祖祖機要。不思量而現、不回互而成。不思量而現、其現自親。不回互而成、其成自証。其現自親、曾無二染汚一。其成自証、曾無二正偏一。曾無二染汚一之親、其親無委而脱落。曾無二正偏一之証、其証無図而功夫。

水清徹レ地兮、魚行似レ魚。空闊透レ天兮、鳥飛如レ鳥。

先師、天童山如浄禅師が上堂説法の時、常に「宏智禅師は仏祖である」と言われていた。その他の人人の事をこのように言う事は全くなかったのである。人を見る目のある方は仏祖を見る目もあるのである。それによって、誠に洞山の後継者の中に、このような優れた仏祖のあることを知るのである。

今、宏智禅師の滅後八十余年である。私は玆に宏智禅師の坐禅箴を見て私の坐禅箴を著す。今は、仁治三年三月十八日である。今年から紹興二十七年十月八日に逆って、数えて見れば、僅かに八十五年である。今、私の著す坐禅箴は次の通りである。

坐禅箴

仏々の要機、祖々の機要は思量を超えた思量(仏智)である。それは平等心の現われ、仏智の現われそのものであり、平等にして成り、その一々のものに於て真理の現成、仏心の体験そのものである。そのものがそのものに成りきっている。対立することなく親しいから、頼ることなく、解脱している。差別することなく実証しているから、目的なく務める。水清く地にすけて、魚の行く事魚に似ている。空広く天に通って、鳥の飛ぶこと鳥のようである。

宏智禅師の坐禅箴、それ道未是(どうみぜ)にあらざれども、さらにかくのごとく道取すべきなり。おほよそ仏祖の児孫、かならず坐禅を一大事なりと参学すべし。これ単伝の正印なり。

正法眼蔵坐禅箴第十二

仁治三年壬寅三月十八日、記二興聖宝林寺一。

同四年癸卯冬十一月、在二越州吉田県吉峰精舎一示衆。

宏智禅師の坐禅箴は、その表現が不十分であるという訳ではないが、更にこのように表現されるべきである。凡そ先覚者の子孫達は、必ず坐禅を最も重要なこととして学ぶべきである。これが仏祖に伝わる正しいしるしである。

正法眼蔵第十二巻・坐禅箴

仁治三年三月十八日、興聖宝林寺に於て書く。同四年十一月越州吉田県吉峰精舎に於て僧に説く。

正法眼蔵第十三　海印三昧

諸仏諸祖とあるに、かならず海印三昧なり。この三昧の游泳に、説時あり、証時あり、行時あり。海上行の功徳、その徹底行あり。これを深深海底行なりと海上行するなり。流浪生死を還源せしめんと願求する、是什麼心行にはあらず。従来の透関破節、もとより諸仏諸祖の面面なりといへども、これ海印三昧の朝宗なり。

諸仏諸祖とあるからには、必ず「海印三昧」を体験しているのである。海印三昧に住しない仏祖は一人もない（海印三昧とは仏の悟りの功徳は海水が一切の万象を写し出すに等しと喩える）。

この海印三昧は、真理を説く時があり、体験の時があり、修行の時があり、その間の働きは自由自在、何らのさまたげるものはなく、或いは海上に、或いは海底に、游泳するその妙技は実に神技そのものである。その功徳は深々広大、無量無辺である。

生死の苦海に流浪する衆生を、救い出さんとする仏心、願行もこの海印三昧そのものに外ならない。

従来の迷悟の二見を打ち破って、自ら悟り、他にも悟らしめ給う大解脱の人となって来た諸仏諸祖の願行は、もとより諸仏の当然の本来の面目とはいえ、それは皆海印三昧に帰すことである。皆、この海印三昧の大海に帰し、同時に一切の衆生を、この海に入らせようとすることに外ならない。海印三昧は禅的

仏言、但以衆法、合成此身。起時唯法起、滅時唯法滅。此法起時、不言我起。此法滅時、不言我滅。前念後念、念念不相待。前法後法、法法不相対。是即名為海印三昧。

この仏道、くはしく参学功夫すべし。得道入証は、かならずしも多聞によらず、多語によらざるなり。多聞の広学は、さらに四句に得道し、恒沙の偏学、つひに一句偈に証入するなり。いはんやいまの道は、本覚を前途にもとむるにあらず、始覚を証中に拈来するにあらず。おほよそ本覚等を現成せしむるは、仏祖の功徳なりといへども、始覚・本覚等の諸覚を仏祖とせるにはあらざるなり。

修証の本源、仏道生活の基本である。

釈尊は言われている。ただ人間は、地水火風等のさまざまな要素が、この身心を構成しているばかりである。身心の生ずるときは、諸要素の生ずる時であり、身心の滅することは、ただ諸要素の滅することである。従って、この諸要素が生ずるときに我が現われるとはいわない。この諸要素の滅するときに、我が滅するとはいわない。過去の心も未来の心も、それぞれが対立することなく、過去における諸要素も、未来における諸要素も、それぞれが対立することがない。このような境地を海印三昧と名づける。

この仏道を詳しく学ばねばならない。

仏道を参学し、悟りを得るということは、必ずしも多くの教えを聞くことを必要とせず、多くの言葉を必要としない。多くの教えを聞いて広く学んだ者に限らない。舎利弗がただの四行の偈（諸法因縁生、是法説因縁、是法因縁尽、大師如是言）によって悟りを開き（大智度論巻十一・法身偈）、目連も四行の偈をきき道を得た。まして、いまのこの釈尊の教えは、人間が本来、持っている仏性を概念的に個定化して、これを得ることを目的としての修行は正しくない。或いは、ことさらに修行によって現われる仏性を固執することも正しくない、としているのでもない。もともと人間の本来持っている悟りを体験するということは、仏道の修行は有所得の心で、目的をもっての修行は正しくない（名利のため

いはゆる海印三昧の時節は、すなはち但以衆法の時節なり、但以衆法の道得なり。このときを合成此身といふ。衆法合成せる一合相、すなはち此身なり。此身を一合相とせるにあらず、衆法合成なり。合成此身を此身と道得（だうて）せるなり。

　起時唯法起。この法起、かつて起をのこすにあらず。このゆゑに、起は知覚にあらず、知見にあらず。これを不

の慈善事業が意味のないように)。

　ここで、釈尊は言われている。ただ、諸要素がこの身心を合成しているばかりである。この身心の生ずるときは、ただ諸要素の生ずるときであり、この身心の滅するときは、ただ諸要素の滅するときである。この諸要素の生ずるときを、我というものが現われるとはいえない。この諸要素の滅するとき、我というものが滅すると言えない。過去における思惟も未来における思惟もそれぞれが対立することがなく、過去における諸要素も未来における諸要素も、それぞれが対立しない。これを海印三昧の境地と名付ける、と言われている。

　ここにいう海印三昧が現われるときとは、ほかでもなく、ただ一切の諸要素が生ずるときである。それはただ諸要素が他の一物も交えないで、諸要素自らの体験を行なっているのである。諸要素の合成するこの一つの形が、即ちこの身心なのである。しかしそれは、この身心が一つの独立したものというのではなく、諸要素によって合成されたものであり、合成されたこの身心を煩悩のまま、この身このままの相が脱落なのである。合成衆法は無自性空であって、一物というべきであるからである。

　また、ここにいう「この心身の現われるときは、ただ諸要素の現われるときである」という場合の、「諸要素が現われる」ということは、すべてのものがそこにおいて現われて、何ものをも残さないということである。そのため、現

言我起といふ。我起を不言するに、別人は此法起と見聞覚知し、思量分別するにあらず。さらに向上の相見のとき、まさに相見の落便宜あるなり。起はかならず時節到来なり、時は起なるがゆゑに。いかならんかこれ起なる、起也なるべし。すでにこれ時なる起なり、皮肉骨髄を独露せしめずといふことなし。起すなはち合成の起なるがゆゑに。起の此身なる、起の我起なる、但以衆法なり。声色と見聞するのみにあらず、我起なる衆法なり、不言なる我起なり。不言は不道にはあらず、道得は言得にあらざるがゆゑに。起時は此法なり、十二時にあらず。此法は起時なり、三界の競起にあらず。古仏いはく、忽然火起。この起の相待にあらざるを、火起と道取するなり。

われることは、知覚されることなく、分別されることがない。このことを「我が現われる」とはいわない。我が現われることを見聞覚知し、思慮分別するのではない。そのような対立を超えて一体となったとき、そのものになりきった解脱の境地があるのである。

そのものが現われるということは、時節の到来していることである。時そのものが、現われることだからである。従って現われることは、どんなことかといえば、現われることそのものにほかならないのである。

現われるということが、時そのものなのであるから、そのとき、因縁時節として自己の全現として真実の姿が明らかにならないはずはない。

この身心をなす皮も肉も乃至四大五蘊の一々にも、みな因縁時節を合成して現われるもの、現わされるものとの対立を絶した解脱境、真理として現象するのみである。「我」においての我が身心の現われは、ただ諸要素の和合の現われである。すべてのものごとは、対境として見聞されるばかりでなく、我という形をとって現われたそのままの諸要素の合成である。だから言葉を超えて現われているのである。ここにいう「言葉を超える」とは、無言の言の意である。絶対境の消息は、無言の言中の響き、体験であるゆえに、この場合の言の意は、言うとか言わぬとかの相対的なものではない。

この身心が現われるときの時というのは、諸要素の和合そのものが現われる

古仏いはく、起滅不停時如何。しかあれば、起滅は我我起、我我滅なるに不停なり。この不停の道取、かれに一任して辦肯すべし。この起滅不停時を、仏祖の命脈として断続せしむ。起滅不停時は、是誰起滅なり。是誰起滅は、応以此身得度者なり、即現此身なり、而為説法なり、過去心不可得なり、汝得吾髄なり、汝得吾骨なり。是誰起滅なるゆゑえに。

ことであり、現われることと時は同じ活躍である。ただの一般的な時のことではないのである。またこの諸要素の合成は、時の全体が現われていることであり、さまざまな世界のすべてのものは、ばらばらに現われているのではない。

これについて、先人が「忽然として火が起る」といっている。すべてのものごとが対立しながら現われるのではないことを、ここに「火が起る」といっているのである。

また、羅山和尚が「現われたり滅びたりしてとまらない時とは、どのようなものか」との問いに対して、巌頭禅師は一喝して「是れ誰か起滅す」と叫ばれた。現われたり滅びたりすることは、我において我が現われ、我が滅びることは、とどまることがないのである。このとどまることがないという言葉をそのままの意味に受け取って研究することである。それが、この、現われたり滅したりして止まるところがない時を仏の命として受け継ぐことである。この体験が仏道の命のつづきであるという道理を諦めることである。このことは、生死は仏の命であることなのである。

ここにいう、現われたり滅びたりして、とどまることのない時、即ち断絶しないということは、仏道の命脈の一貫せる超越出没である。何ものも現われたり滅したりしないということは、ただひたすらにこの身によって衆生を救うことであり、ただひたすらにこの身を現わすことであり、ただひたすらに真理を

此法滅時、不言我滅。まさしく不言我滅のときは、これ此法滅時なり。滅は法の滅なり、滅なりといへども法なるべし。法なるゆゑに客塵にあらず、客塵にあらざるゆゑに不染汙なり。ただこの不染汙、すなはち諸仏諸祖なり。汝もかくのごとしといふ。たれか汝にあらざらん、前念後念あるはみな汝なるべし。吾もかくのごとしといふ。たれか吾にあらざらん、前念後念はみな吾なるがゆゑに。この滅に多般の手眼を荘厳せり、いはゆる無上大涅槃なり。いはゆる謂之死なり、いはゆる執為断なり、いはゆる為所住なり。いはゆるかくのごとくの許多手眼、しかしながら滅の功徳なり。滅の我なる時節に不言なると、起の我なる時節に不言なるとは、不言の同生ありとも、同死の不言にはあらざるべし。すでに

説くことである。このとき、過去の心を把えることはできない。ある者は髄を得、ある者は骨を得る、そこになんの差別もない。それは現われることもなく、滅びることもないからである。

「この要素の滅するとき、われというものが滅するとはいわない」ということの真意は、われの四大五蘊の和合の個体が滅するのみで、その要素は滅しない。起滅に拘らない。ものごとは要素の和合そのものであるから、それ自体、他の何ものにも染汚されていない清浄の心、即ち海印三昧というべきである。諸仏となって出世せられて来たのである。諸大衆も不染汚の心に住すれば、仏となる可能性がある。他者もその境地にあるとき、すべてがその境地にあり、過去の心も未来の心も皆その境地にあり、過去の心も未来の心も皆その境地にあろう。我もその境地にあるとき、誰がその境地でないはずがあろうか。過去の心も未来の心も、皆われらが身心であるからである。

ここにいう「滅」という言葉には総合的な深い意味が含まれている。第一の意味は、いわゆるこの上もない大いなる涅槃ということである。

第一の意味は仏の心境、滅度、寂滅の無為、解脱、安楽の心境を言う。第二の意味は、いわゆる死と名付けられ、命の断たれるということであり、第三の意味は、外道説の断見の意味である。断見とは吾々の肉身は永遠に断絶せられるという説、第四の意味は、二乗の無為・無作の心境をいう。滅の意は、この

前法の滅なり、後法の滅なり。法の前念なり、法の後念なり。為法の前後法なり、為法の前後念なり。不相待は為法なり、不相対は法為なり。不相対ならしめ、不相待ならしむるは、八九成の道得なり。滅の四大五蘊を手眼とせる、拈あり収あり。滅の四大五蘊を行程とせる、進歩あり相見あり。このとき、通身是手眼、還是不足なり。遍身是手眼、還是不足なり。

おほよそ滅は、仏祖の功徳なり。いま不相対と道取あり、不相待と道取あるは、しるべし、起は初中後起なり、官不容針、私通車馬なり。滅を初中後に相待するにあらず、相対するにあら

ように多様な意味に用いられているが、いずれも寂滅の功徳をいうのである。すでにこの滅は寂滅の滅であるから、それは過去の存在の滅であり、未来の存在の滅であり、過去の滅は滅自体、滅きりであり、未来の滅は、滅自体滅きりなのである。前法の滅と後法の滅とは何のかかわりはなく、対立的な継続ではない。起滅とか、前後とかは、一切がものごとそれ自らの起滅であり前後なのであって、相対を超えたもので、一々絶対のものである。仏性心の現成である。

　また、ここで「対立しない」といっているのは、存在するもののことであり、対立しないというのは、真理の八、九分をいい尽くしているのである。このように、滅の諸要素の合成を解脱の働きとするとき、自由自在の働きがあるのである。滅の諸要素の合成を修行の道とするところに、進歩があり、滅と一体となることがあるのである。

　このとき、「全身が滅の手と滅の目である」といってもまだ不足であり、およそ滅とは、仏祖の働きなのである。

　いまここで「対立することはない」といい「別々でない」というのは、どういうことであるかということを、学人たちは知るべきである。ここに現われるものは、初めも中も後もすべてが現われるのである。対立しつつ対立を超えているのである。従って滅は、初め、中、後と対立することもなく、異なること

ず。従来の滅処に忽然として起法すとも、滅の起にはあらず、法の起なり。法の起なるゆゑに、不対待相なり。また滅と滅と相待するにあらず、相対するにあらず。滅も初中後滅なり。相逢不拈出、挙意便知有なり。従来の起処に忽然として滅すとも、起の滅にあらず、法の滅なり。法の滅なるがゆゑに、不相対待なり。たとひ滅の是即にもあれ、たとひ起の是即にもあれ、但以海印三昧、名為衆法なり。是即の修証はなきにあらず、只此不染汙、名為海印三昧なり。

三昧は現成なり、道得なり。背手摸枕子の夜間なり。夜間のかくのごく背手摸枕子なる、摸枕子は億億万劫のみにあらず、我於海中、唯常宣説妙法華経なり。不言我起なるがゆゑに、我於海中なり。前面も一波纔動万波随なる常宣説なり、後面も万波纔動一波随の

もない。そこにおいては、今まで滅であったところにたちまち現われるとしても、滅は現われるのではなく、存在が現われるのである。存在が現われるのであるから、対立することなく、異なることはないのである。

また滅と滅とが異なることなく、対立することがないのである。ここにいう滅は、初めに滅し、中に滅し、あとに滅するのである。お互いに会っていてあいさつしてはいないが、お互いに相手のことを知っているのである。今まで現われていたところにおいてたちまちのうちに滅しても、それは現われることが滅するのではなく、存在が滅するのである。存在が滅するのであるから、対立することがないのである。

たとえ滅することが、このようなものであり、たとえ現われることがこのようなものであっても、ただ海印三昧なる真理の境地を諸の存在と呼ぶのである。

ここにおいて修行と悟りの区別はないわけではなく、ただそれにとらわれないことを大海の現成する真理の境地と名づけるのである。この境地とは、真理の現成、解脱の現成である、即ち差別を超えた絶対の境地である。この境地においての解脱の現成の、その行いは永遠の世界にあるばかりでなく、われがその解脱の大海のうちにおいて、ただ常に奥深い法華経の教えを説くことなのである。

妙法華経なり。たとひ千尺万尺の綸を巻舒せしむとも、うらむらくはこれ直下垂なることを。いはゆるの前面後面は、我於海面なり。前頭後頭といはんがごとし。前頭後頭といふは、頭上安頭なり。海中は有人にあらず。我於海は世人の住処にあらず、聖人の愛処にあらず、我於ひとり海中にあり。これ唯常の宣説なり。この海中は中間に属せず、内外に属せず、鎮常在説法華経なり。東西南北に不居なりといへども、満船空載月明帰なり。この実帰は、便帰来なり。たれかこれを滞水の行履なりといはん、ただ仏道の剤限に現成するのみなり。これを印水の印とす。さらに道取す、印空の印なり。さらに道取す、印泥の印なり。印水の印、かならずしも印海の印にはあらず、向上さらに印海の印なるべし。これを海印といひ、水印といひ、泥印といひ、心印といふなり。心印を単伝して、印水し、印泥し、印空するなり。

われが現われる現われないとかの相対を超越しているから、われは、海印三昧の海中にあるのである。目前の大海も、一波がわずかに動けば万波がしたがう世界である。背後も、万波がわずかに動けば一波が従う深遠な真理、法華経の世界である。たとえ千尺、万尺の教えの糸を巻いたり伸したりしても、一時の方便で、残念にも、糸はまっすぐに垂れていて、どのような魚とも対立しない。ここにいう目前背後とは、我がそのいずれにもあるということである。それはちょうど前と後というようなものである。前、後というのは、全体ということである。

さきに「我は海中にあり」といったことは、世人が住む所ではなく、聖人の愛するところではなく、ただ我がひとり海中にあるのである。というのは、相対の二見を脱した「我」ひとり海中にあり、の意である。即ち絶対境を指すのである。唯一絶対の法華海、海印三昧に住するのである。これが法華経の説く変りない真理を示す教化のありさまである。

この海中は、仏道と世間の中間に属するものではなく、内に属するものではなく、外に属するものではなく、あるゆる時にわたって、法華の唯一乗法（真理）を説くのである。

それは東西南北のいずれにもとどまるものではないが、船子徳誠が漁に出たが獲物がなく「満船が空しくただ月明をのみ乗せて帰る」というように無一物

中の大光明なのである。ここにいう「帰る」とは、ただ本来の自己のもとに帰ることである。だれがこれを自己にとらわれた行いであると言おうか。ただそれが、仏道の極致の境においてのみ行い現われることである。

これを水の示す真理の印という。この水影は影がない。無印の印、さらに言うならば、それは海の示す真理の印、海印三昧であろう。これを海の印といい、水の印といい、泥の印といい、心の印というのである。水に現示し、泥に示し空に示すのである。

曹山元証大師（本寂）に対して、あることから、僧がたずねた。

「経典の教えによれば、大海は死屍をとどめないといいます。その海とはどのようなものですか」

師が答えた。

「万有を包含するものだ」

僧が言った。

「どうして死屍をとどめないのですか」

師がこたえた。

「息の絶えたものはとどめないのだ」（景徳伝燈録巻十七・曹山録参照）

僧がたずねた。

「すでに万有を包含するというのに、どうして、息の絶えたものはとどめな

曹山元証大師、因僧問、「承教有レ言、大海不レ宿二死屍一。如何是海。」師云、「包含万有。」僧云、「為二什麽一不レ宿二死屍一。」師云、「絶気者不著。」僧曰、「既是包含万有、為二什麽一絶気者不著。」師云、「万有非二其功一絶気。」

この曹山は、雲居の兄弟なり。洞山の宗旨、このところに正的なり。いま承教有言といふは、仏祖の正教なり。凡聖の教にあらず、附仏法の小教にあらず。

大海不宿死屍。いはゆる大海は、内海・外海等にあらず、八海等にはあらざるべし。これらは学人のうたがふところにあらず。海にあらざるを海と認ずるのみにあらず、海なるを海と認ずるなり。たとひ海と強為すとも、大海といふべからざるなり。大海はかならずしも八功徳水の重淵にあらず、大海はかならずしも鹹水等の九淵にあらず。衆法は合成なるべし、大海かならずしも深水のみにてあらんや。このゆゑに、いかなるか海と問著するは、大海のいまだ人天にしられざるゆゑに、大海を道著するなり。これを聞著せん人は、海執を動著せんとするなり。

いのですか」

　師が言った。

「万有は万有であることを解脱して、息が絶えている」

　この曹山は、雲居の兄弟弟子であり、ここにおいて、洞山の教えが、正しく伝えられたのである。ここに「経典の教えによれば」といっているのは、仏祖の正しい教えのことであり、相対的な教えではなく、小乗の教えではない。

　ここで「大海は死屍をとどめない」という場合の「大海」とは、内海や外洋といったものではなく、また須弥山（古代印度の宇宙論）世界の八つの海のことでもない。こうした海のことについて、仏道を学ぶものは常識として知っているから、疑っているわけではない。

　この僧は、海でないものを海と認識しているのではなく、仏道の海を海といっているのである。それ以外の海はたとえ海であるといっても、仏道の大海とはいえないのである。仏道の大海は、必ずしも八つのすぐれた功徳をもった水のあるところにあるとはいえず、鹹水のあるところにあるともいえず、すべてのもの四大五蘊の合成という海印三昧の海である。大海は、必ずしも水の深いところとは限らない。そのため、この僧が「このような海はどのような海ですか」とたずねているのは、この大海ということの真意が、いまだ人間界や天界においては知られていないから、大海について常識的にたずねているのであ

不宿死屍といふは、不宿は明頭来明頭打、暗頭来暗頭打なるべし。死屍は死灰なり、幾度逢春不変心なり。死屍といふは、すべて人人いまだみざるものなり。このゆゑにしらざるなり。師いはくの包含万有は、海を道著するなり。宗旨の道得するところは、阿誰なる一物の万有を包含するとはいはず、包含万有なり。大海の万有を包含するといふにあらず、包含万有を道著するは大海なるのみなり。なにものとしれるにあらざれども、しばらく万有なり。仏面祖面と相見することも、しばらく万有を錯認するなり。包含のときは、たとひ山なりとも、高高峰頭立のみにあらず。たとひ水なりとも、深深海底行のみにあらず。収はかくのごとくなるべし、放はかくのごとくなるべし。仏性海といひ、毗盧蔵海といふ、ただこれ万有なり。海面みえざれど

る。従って、この仏道における海の真意をたずねるものは、常識的な海ということに囚われることをやめねばならない。

　ここで「死屍をとどめない」という場合の「とどめない」とは、明るいものが来れば明るいものにあたり、暗いものが来れば暗いものにあたって、少しの滞りもないということである。死屍とは、死灰のことであり、少しも動揺することがない、幾度か春に逢うとも心は変らない。従って、この死屍の境地は、すべての人々が、いまだ外から見たことのないものであり、そのため、知られることのないものである。

　曹山のいった「万有を包含する」ということは、海について述べているのである。その真意は、どの一物が万有を包含するということではなく、万有が万有を包含していることである。大海が万有を包含しているというのではなく、万有が万有を包含しているというのは、真理としての海印三昧の、その中に包含された大海について言っているのである。これが何ものであるかを知っているのではないが、いまここでは万有とするのである。諸仏の本質なる海印三昧を悟ることもまた、いまここに万有を正しく悟ることにほかならないのである。

　万有が万有を包含するときは、たとえ山であっても、高々たる峰に立つばかりではなく、たとえ水であっても、深々たる海底をゆくばかりではない。一切を

も、游泳の行履に疑著することなし。たとへば、多福一叢竹を道取するに、一茎両茎曲なり、三茎四茎斜なるも、万有を錯失せしむる行履なりとも、なにとしてかいまだいはざる、千曲万曲なりと。なにとしてかいはざる、千叢万叢なりと。一叢の竹かくのごとくある道理、わすれざるべし。曹山の包含万有の道著、すなはちなほこれ万有なり。

僧のいはく、為什麼絶気者不著は、あやまりて疑著の面目なりといふとも、是什麼心行なるべし。従来疑著這漢なるときは、従来疑著這漢に相見するのみなり。什麼処在に為什麼絶気者不著なり、為什麼不宿死屍なり。這頭にすなはち既是包含万有、為什麼絶気者不著なり。しるべし、包含は著にあらず、包含は不宿なり。万有たとひ死屍なりとも、不宿の直須万年なるべ

放ち捨てるということは、このようなことである。仏性の海といい、光明の海といっても、ただそれは万有のことである。海面は見えないけれども、それを自由自在に現わすさまについては疑うことはできないのである。

たとえば、多福禅師が、一藪の竹について「一本二本は曲っており、三本四本は斜めになっている」といったことは、万有を正しく把握した体験であるが、どうしてそれを「千本は曲っており、万本は曲っている」といわなかったのであろうか。また、どうして「千の藪があり万の藪がある」といわなかったのであろうか。一藪の竹には、このような道理があることを忘れてはならない。従って、ここで曹山が、万有を包含するといっていることは、即ち、万有が万有を包含するということである。

それにたいして僧が「どうして息の絶えたものをとどめないのですか」といっていることは、表面的には疑問の形をとっているが、いまは真理について述べているのである。前から、このものについて疑って来たということは、前から、このものについて疑うことにおいて悟っているのである。このところにおいて、なんとしても息の絶えたものはとどまらず、なんとしても死屍はとどまらないのである。大海はすでに万有を含んでおるからこそ、息の絶えたものをとどめないのである。

ここで知るべきである。ここにいう「包含する」ということは、とどめるこ

し、不著の這老僧一著子（しゃろうそういちちゃす）なるべし。

曹山の道すらく、万有非其功絶気（ばんうひごくぜっき）。いはゆるは、万有はたとひ絶気なりとも、たとひ不絶気なりとも、不著なるべし。死屍たとひ死屍なりとも、万有に同参する行履あらんがごときは、包含すべし、包含なるべし。万有なる前程後程、その功あり、これ絶気にあらず。いはゆる、一盲引衆盲なり。一盲引衆盲の道理は、さらに一盲引一盲なり、衆盲引衆盲なり。衆盲引衆盲なるとき、包含万有、包含于包含万有なり。さらにいく大道にも万有にあらざる、いまだその功夫現成せず。海印三昧なり。

正法眼蔵海印三昧第十三

仁治三年壬寅孟夏二十日、記㆓于観音導利興聖宝林寺㆒。

寛元元年癸卯、書㆓写之㆒。懐弉

とではなく、残すことではない。万有がたとえ死屍そのものであっても、それを残さないことは永遠に残さないのである。とどめないことは、永遠にとどめないのである。

曹山が、「万有は、どのようなはたらきも超えていて、息が絶えている」という場合の万有が、たとえ息の絶えたものであっても、たとえ息の絶えないものであっても、そのどちらにもとどまっていないのである。死屍がたとえ死屍であっても、万有とともに働くときは、万有を包含し包含されるのである。

万有である過去のとき、未来のときに於て、万有そのままの働きがある。従って、それは息の絶えたものではなく、一つのものがすべてのものを、行い現わすことである。一つのものがすべてのものを行い現わすということは、一つのものは一つのものを行い現わすことであり、すべてのものがすべてのことを行い現わすことである。すべてのものがすべてのものを行い現わすとき、万有を包含することは、万物を包含することに包含されるのである。そのほかのどこにも万有がなく、大海のはたらきが現われない。これが大海の現わし示す境地ということの意味である。

正法眼蔵第十三巻・海印三昧

仁治三年四月二十日、観音導利興聖宝林寺において記す。—

正法眼蔵第十四　空　華

高祖道、一華開五葉、結果自然成。

この華開の時節、および光明色相を参学すべし。一華の重は五葉なり、五葉の開は一華なり。一華の道理の通ずるところ、吾本来此土、伝法救迷情なり。光色の尋処は、この参学なるべきなり。結果任儞結果なり、自然成をいふ。自然成といふは、修因感果なり。公界の因あり、公界の果あり。この公界の因果を修し、公界の因果を感ずるなり。自は己なり、己は心定これ儞なり、四大五蘊をいふ。使得無位真人のゆゑに、われにあらず、たれにあらず。このゆゑに、不必なるを自といふなり。然は聴許なり。自然成すなはち華開結果の時節なり、伝法救迷の時節

高祖菩提達磨大師の偈に「一つの華が開く時は五つの葉が生ずることの結果を自然とする時である」という真意を体得するには、華を開く「時」を参究することが最も肝要である。即ち時と因縁の関係について究明すべきである。そして一華の重さ、華の重点即ち華の実体を把握することである。華の体、相、働き等の相関的な事実を体験することである。このことは吾々の修証の上でいうと、一華は吾々の一心である、即ち智恵である。五葉は一切のものごとである。一心が万法を開展するのである。一華が開く時は、一心が開展する時である。その時には五葉が生ずる時、万法が現成するのである、光明色相の現成となるのである。一華の真理は、五葉の真理である。華の咲く因も、華落ちて実を結ぶ結果も、真理の一つの相であり、働き、そのものなのである。

この道理の故に一華の時は、五葉の時である。一華五葉の道理は、達磨大師が、印度から中国に来て「私がこの中国に来たのは、仏道を伝えて多くの人々の迷いの心を救うためにある。仏道の華の一つが開けば、結果、五葉が生じ実

なり。たとへば、優鉢羅華の開敷の時処は火裏・火時なるがごとし。鑽火・燄火、みな優鉢羅華の開敷処なり、開敷時なり。もし優鉢羅華の時処にあらざれば、一星火の出生するなし、一星火の活計なきなり。しるべし、一星火に百千朶の優鉢羅華ありて、空に開敷し、地に開敷するなり。過去に開敷し、現在に開敷するなり。火の現時現処を見聞するは、優鉢羅華を見聞するなり。優鉢羅華の時処をすごさず見聞すべきなり。

が成り、更に新しい木が生れ、次から次へ、この華の木が繁殖してゆくように、我が仏道も人々の救いの教えとなるであろう。その尊い仏道を今、慧可のお前にその仏道の一華を授けるから、この仏道の心の一華を人々の心の中に投げ入れて、心の華を咲かさせ、五葉を開かせ、仏道の悟りの果を成らせよ」という意味の「吾本此の土に来る、法を伝えて迷情を救う、一華開いて、結果自然成」の偈と衣と「楞伽経」を、二祖慧可大師に授けて、仏道を授与したのである。その仏法の根本義は人々の「心」の華を開かせるにある為、目的なる心の華とはどのようなもの、そして心の華が開くとはどのようなことかを参究し、更に華が開いて、実を結ぶということはどのようなことか重ねて究明すべきである。

即ち、果実を結ぶのは、相手に果実を結ぶのをまかせることであり、それを「自然に果実を結ぶ」というのである。自然に結ぶというのは、原因となる修行をして結果を感じ取ることである。その原因とは、普遍的な原因であり、その結果とは普遍的な結果である。このような普遍的な原因と結果を修証し、普遍的な原因が普遍的な結果を感ずるのである。

ここに言う「自然」の「自」とは、自己のことであり、自己がそのまま汝のことであり、現実の身心のことである。真実のわれ、即ち無位の真人と呼ぶ。真理の我、真理の人、凡聖超越の人を自己のものとしているのであるから、我

古先いはく、優鉢羅華火裏開。しかあれば、優鉢羅華はかならず火裏に開敷するなり。火裏をしらんとおもはば、優鉢羅華開敷のところなり。人見・天見を執して、火裏をならはざるべ

でもなく、他者でもない、そのような対立を超えたものを「自」と呼ぶのである。また「然」とは、「然り」と自己が自己の自然成を確認するから、自己が無位の真人なることを確認する。自然に果実を結ぶことが、他でもなく、一華が開いて結果を結ぶ時のことであり、仏法を伝えて衆生の迷情を救う時のことである。

たとえば、青蓮華の開く時と所が、熱暑の所、熱暑の時であるようなものである。熱暑の所も熱暑の時も、青蓮華の開く天地となりきり、その時になりきってしまっている。青蓮華の開く時および、ところでなければ、釈尊の悟りの機縁となった、暁星の一つの星の光りも、生ずることはなく、また一つの星の光りも働くことがない。

ここで知るべきは、一つの星の光りの中に、百千の枝の青蓮華があって、空に開き、地に開くのである。過去に開き、現在に開くのである。従って、熱暑の現在、熱暑の所を体験することは、青蓮華を体験することである。この青蓮華の開く時や、ところを、見過すことなく体験すべきである。

勝（すぐ）れた古の仏祖の言葉にも、

「青蓮華は火の中に開く」とあるように、青蓮華は、必ず火の中に開くのである。この端的を知ろうとするならば、それは青蓮華の開くところを知るべきである。そのため、認識や意識の上の分別や判断のみによる人間の見方や天人

からず。疑著せんことは、水中に蓮華の生ぜるも疑著しつべし、枝条に諸華あるをも疑著しつべし。又疑著すべくは、器世間の安立も疑著しつべし。しかあれども、疑著せず、仏祖にあらざれば、華開世界起をしらず。華開といふは、前三三後三三なり。この員数を具足せんために、森羅をあつめていよやかにせるなり。この道理を到来せしめて、春秋をはかりしるべし。ただ春秋に華果あるにあらず、有時かならず華果あるなり。華果ともに時節を保任せり、時節ともに華果を保任せり。このゆゑに、百草みな華果あり、諸樹みな華果あり。金銀・銅鉄・珊瑚・頗梨樹等、みな華果あり。地水火風空樹、みな華果あり、人樹に華あり、人華に華あり、枯木に華あり。かくのごとくあるなかに、世尊道、虚空華なり。しかあるを、少聞小見のともがら、空華の彩光葉華いかなるとしらず、わづかに空華と聞取するのみなり。

の見方に囚われて、火の中の真実を見過しにしてはならない。もしこのことを疑うならば、水中に蓮華の生ずることも疑うであろう。枝々に華の咲くことも疑うであろう。

もしそれを疑うならば、国土や山河が存在することも疑うであろう。しかしながら、人々はそれを疑わないのである。

このように、仏祖でなければ「華が開いて世界が起る」ということの真意を体得できないのである。華が開くとは、単に一つの華が咲くということでなく、あらゆる数限りない華という一切の無限の華が開くということである。一華が開く時は同時に他のあらゆるものも、ともどもに森羅万象が集って華の世界を結成させるのである。

この道理を悟って、春秋について一考するがよい。そしてなお、ただ春秋に華や果実があるばかりでなく、自己の時にも必ず華や果実があることを明らめるべきである。

華も果実も、共に世界の時を自己のものとしており、世界の時は共に華や果実を自己のものとしている。このため、一切の草には華があり、一切の樹木にはみな華があり果実があり、金・銀・銅・鉄・珊瑚・頗瓈で出来た樹木にも、みな華があり果実がある。人間の樹木にも華があり、人間の華にも華があり、枯木にも華がある。

しるべし、仏道に空華の談あり。外道は空華の談をしらず、いはんや覚了せんや。ただし、諸仏諸祖、ひとり空華・地華の開落をしり、世界華等の開落をしれり。空華・地華・世界華等の経典なるとしれり。これ学仏の規矩なり。仏祖の所乗は空華なるがゆゑに、仏世界および諸仏法、すなはちこれ空華なり。しかあるに、如来道の翳眼所見は空華とあるを、伝聞する凡愚おもはくは、翳眼といふは、衆生の顛倒のまなこをいふ、病眼すでに顛倒なるゆゑに、浄虚空に空華を見聞するなりと消息す。この理致を執するによりて、三界六道・有仏無仏、みなあらざるをありと妄見するとおもへり。この迷妄の眼翳もしやみなば、この空華みゆべ

このようなところに、世尊の言われる虚空の華、空華があるのである。ところが、ものごとを知識や意識の上で、概念として見ている人々には、空華の色どりや葉や華がどのようなものであるかを知らず、僅かに空華ということを聞いているばかりである。

このことを反省すべきである。仏道では空華の談があるけれども、外道やその他においては、空華の談はない。まして空華を体験し、それを悟ることがあろうか。ただ、諸仏諸祖ばかりが、虚空の華、大地の華が開いたり散ったりすることを知り、世界の華などが開いたり散ったりすることを知り、虚空の華、大地の華そのものが、仏の経典を説くものであることを知り体験している。このように学ぶことが、仏道を学ぶための標準である。諸仏諸祖の説くところは空華なのであるから、仏の世界、およびその仏道が、そのまま虚空の華なのである。

ところが、釈尊の言われている「眼をわずらっている人が華がかすんで見えるのが空中の華である」と言う話を聞いて、愚かなものたちは、かすんだ眼と言えば、人々の顛倒している眼を言うから、病っている眼はすでに顛倒している正常な空間では、華が乱れて見えるのであると考え肯いている。この道理を明らめていないから、世の中の人々は、存在しないにも拘らず、それが存在すると誤って考えている。もしこの迷いのかすんだ眼がなおれば、空華の華も見

からず。このゆゑに空本無華と道取するなり。あはれむべし、かくのごとくのやから、如来道の空華の時節始終をしらず。諸仏道の翳眼空華の道理、いまだ凡夫外道の所見にあらざるなり。諸仏如来、この空華を修行して、衣座室をうるなり、得道得果するなり。拈華し瞬目する、みな翳眼空華の現成する公案なり。正法眼蔵涅槃妙心いまに正伝して断絶せざるを、翳眼空華といふなり。菩提涅槃・法身自性等は、空華の開五葉の両三葉なり。

釈迦牟尼仏言、亦如翳人、見空中華、翳病若除、華於空滅。

この道著、あきらむる学者いまだあらず。空をしらざるがゆゑに空華をしらず、空華をしらざるがゆゑに翳人をしらず、翳人をみず、翳人にあはず、翳人ならざるなり。翳人と相見して、空華をもしり、空華をみるべし。空華をみてのちに、華於空滅をもみるべき

えなくなる。なぜならば現実には、空中では本来華はないのである。憐れむべきことである。このようなものたちは、釈尊の言われている空華という時について全く知らない。諸仏の説いている「病める眼に空華が見える」という道理は、未だかつて、凡人たちや異教徒たちの見たり、聞いたりして知るところではない。

諸仏は、この空華を修行して、その本質を得るのである。道を得、果実を得るのである。以心伝心は、みな、病める眼に空華が見えることにおいて実現する真理の働きである。正しい教えの伝承、涅槃のすぐれた心を今ここに伝えて断絶しないことを、病める眼に空華が写るというのである。悟り、涅槃、真理の相、自己の本性といったものは、みな、空華が開く葉の二枚三枚である。

釈尊が言われている。

「それはちょうど、眼を病む人の眼がなおれば、空華は滅するようなものである」

この言葉の真意を明らかに知る修行者たちは、未だかつてない。空中とは何かも知らないから、空華について知らないのである。空華について知らないから、眼のかすんだ人について知らず、眼のかすんだ人を見ず、眼のかすんだ人に会わず、眼のかすんだ人とはならないのである。

今学人たちは、眼のかすんだ人ということの真実を悟って、空華をも知り、

なり。ひとたび空華やみなば、さらにあるべからずとおもふは、小乗の見解なり。空華みえざらんときは、なににてあるべきぞ。ただ空華は所捨となるべしとのみしりて、空華ののちの大事をしらず、空華の種熟脱をしらず、いま凡夫の学者、おほくは陽気のすめるところ、これ空ならんとおもひ、日月星辰のかかれるところを空ならんとおもへるによりて、仮令すらくは、空華といはんは、この清気のなかに、浮雲のごとくして、飛華の風にふかれて東西し、および昇降するがごとくなる彩色のいできたらんずるを、空華といはんずるとおもへり。能造所造の四大、あはせて器世間の諸法、ならびに本覚・本性等を空華といふとは、ことにしらざるなり。又諸法によりて能造の四大等ありとしらず、諸法によりて器世間は住法位なりとしらず、器世間によりて諸法ありとばかり知見するなり。眼翳によりて空華ありとのみ覚了して、空華によりて眼翳あらしむる道理を覚

空華をも見るべきだ。空華を見てからあとに、華が空中において滅するということの意味を悟るべきだ。一度空華が滅すれば、その他に何物も残らないと思うのは、小乗の考え方である。空華が見えない時には、何があるのであろうか。彼等はただ、空華は捨てるべきであるとばかり考えて、空華の背後の重大事を知らず、仏の導きにより、人々に仏道の因縁を植えさせ、更に修証が熟して解脱すると同じように、空華も虚空の華の種がまかれ、成熟し、解脱するということを知らない。

今、仏道を学ぶ人たちの多くは、空気のあるところが空中であると思い、日月や星の宿りのあるところが、空中であると思っている。従ってそのため、たとえば空華というのは、この清らかな空気の中に浮雲のように浮かんで、華を飛ばす風に吹かれて東西に動いたり、上下に動いたりするありさまを持ったものを、空華と呼ぶと考えている。

従って彼等は、あらゆる地、水、火、風の四大元素、および国土や山河といった世界のすべてのものごと、および真理の本質、自己の本質を空華というということは、決して知らない。また彼等は、すべてのものごとが存在することによって、その要素である、四大元素が存在することを知らず、またすべてのものごとが存在することによって国土や山河世界が存在することを知らず、ただ、国土や山河世界が存在するから、すべてのものごとも存在するとばかり考

了せざるなり。しるべし、仏道の翳人といふは、本覚人なり、妙覚人なり、諸仏人なり、三界人なり、仏向上人なり。おろかに翳を妄法なりとして、このほかに真法ありと学することなかれ。しかあらんは、少量の見なり。翳華もし妄法ならんは、これを妄法と邪執する能作所作、みな妄法なるべし。ともに妄法ならんがごときは、道理の成立すべきなし。成立する道理なくば、翳華の妄法なること、しかあるべからざるなり。悟の翳なるには、悟の衆法、ともに翳荘厳の法なり。迷の翳なるには、迷の衆法、ともに翳荘厳の法なり。しばらく道取すべし、翳眼平等なれば空華平等なり、翳眼無生なれば空華無生なり、諸法実相なれば翳華実相なり。過現来を論ずべからず、初中後にかかはれず。生滅に罣礙せざるゆゑに、よく生滅をして生滅せしむるなり。空中に生じ、空中に滅す。翳中に生じ、翳中に滅す。華中に生じ、華中に滅す。乃至諸余の時処もまたまたか

えるのである。
従って彼等は、眼がかすむから空華があるとばかり考えて、空華によって眼のかすみがあるという道理を悟らないのである。

このことをよく知ることだ。仏道において「眼を病む人」というのは本来覚った人であり、深く悟っている人であり、諸仏であり、三界と一体となった人であり、覚りに囚われない覚りの人のことである。それを、愚かにも、眼を病み、かすむということが、妄のものであり、この他に真実のことがあると学んではならない。それは局限された考え方である。病める眼に見える華が、妄のものならば、これをかりそめのものと誤って囚われるものもまた、みな妄のものであろう。それらがみな妄のものであるならば、真実の道理が成立するはずがない。成立するはずがないならば、病眼に見える華が妄のものであるということもまた、真実ではないのである。

もしも、覚りを病める眼というならば、覚りの一切は病眼の光りの輝きである。迷いを病眼というならば、迷いの一切が、病眼の光り輝きである。

よくよく道理を見極めるべきだ。病眼が平等ならば、空華も平等であり、病眼が生を超えたものならば空華も生を超えたものであり、すべてのものごとが真実の働きであるから、病眼も空華も真実の働きである。病眼も絶対のものであるから空華も絶対のものである。世界のあらゆるものごとの一つ一つが真理

くのごとし。

空華を学せんこと、まさに衆品あるべし。翳眼の所見あり、明眼の所見あり。仏眼の所見あり、祖眼の所見あり。道眼の所見あり、瞎眼の所見あり。三千年の所見あり、八百年の所見あり、百劫の所見あり、無量劫の所見あり。これらともにみな空華をみるといへども、空すでに品品なり、華また重重なり。

まさにしるべし、空は一草なり、この空かならず華さく。百草に華さくがごとし。この道理を道取するとして、如来道は空本無華と道取するなり。本無華なりといへども、今有華なることは、桃李もかくのごとし、梅柳もかくのごとし。梅昨無華、梅春有華と道取

の相、平等の働きそのものの現われであるから、病眼も真理の働き、平等の相なのである。それらは、過去・現在・未来といった時間の上に於ても初・中・後にかかわらない。そして、生滅にさまたげられない。その故に、生滅をして生滅させるのである。それらは、空中に生じ、空中に滅し、病の中に生じ、病の中に滅し、華の中に生じ、華の中に滅するのである。その他の時やところにおいても、またその通りである。

空華を学ぶことは、さまざまな学び方があろう。病眼が見えることがあり、明澄の眼の見ることがあり、仏眼の見ることがあり、諸仏の眼の見ることがあり、仏祖の眼の見ることがあり、覚りの眼の見ることがあり、三千年の見ることがあり、八百年の見ることがあり、永遠の見ることがあり、無限の見ることがある。

これらはみな共に空華を見ているのであるが、その空中はさまざまであり、華もまたさまざまである。

まさにこの道理を明らめるべきである。空中は一茎の華である。この空中が、必ず華を咲かせるのである。それはちょうど、すべての茎に華が咲くようなものである。この道理を説こうとして、釈尊は「虚空には本来、華がない」といわれるのである。本来華がなくても、今ここに華のあることは、桃やすももまた、そのとおりであり、梅や柳もまたそのとおりである。

せんがごとし。しかあれども、時節到来すればすなはちはなさく、華時なるべし、華到来なるべし。この華到来の正当恁麼時、みだりなることいまだあらず。梅柳の華はかならず梅柳にさく。華をみて梅柳をしる、梅柳をみて華をわきまふ。桃李の華、いまだ梅柳にさくことなし。梅柳の華は梅柳にさき、桃李の華は桃李にさくなり。空華の華にさくも、またまたかくのごとし。さらに余草にさかず、余樹にさかざるなり。空華の諸色をみて、空果の無窮なるを測量するなり。空華の開落をみて、空華の春秋を学すべきなり。空華の春と余華の春と、ひとしかるべきなり。空華のいろいろなるがごとく、春時もおほかるべし。このゆゑに、古今の春秋あるなり。空華は実にあらず、余華はこれ実なりと学するは、仏教を見聞せざるものなり。空本無華の説をききて、もとよりなかりつる空華のいまあると学するは、短慮少見なり。進歩して遠慮あるべし。

それはちょうど「梅は昨日華を持たず、梅はただ春に華を持つ」ということに似ている。

しかしながら時節が到来すれば、華は咲くのである。それは華の時であり、華の到来である。この華の到来する、まさにその時が、狂うことはないのである。梅や柳の華は、必ず梅や柳の木に咲くのである。従って、華を見て梅や柳と知り、梅や柳と見て華を知るのである。桃やすももの華が、未だかつて梅や柳の木に咲いたことはない。

梅や柳の華は梅や柳の木に咲き、桃やすももの華は桃やすももの木に咲くのである。空中の華が空中に咲くのも、またそのとおりである。その他の草に咲かず、その他の木に咲かないのである。

空華のさまざまの色を見て、空中の果実の限りないことをはかり知るのである。空華の咲いたり散ったりするのを見て、空華の春秋を学ぶことだ。空華の春と、他の華の春は、等しいはずである。空華のさまざまであるように、春の時も多いであろう。このゆえに、古今に春秋があるのである。空華は真実ではなく、他の華は真実であると考えるのは、仏の教えを見聞しないものである。

釈尊の「虚空に本来華はない」という教えを聞いて、もともとなかった空華が、今あると考えるのは、考え方が足りない。さらに進んで、もっと深く考えてみる必要がある。

祖師いはく、華亦不曾生。この宗旨の現成、たとへば華亦不曾生、華亦不曾滅なり。華亦不曾華なり、空亦不曾空の道理なり。華時の前後を胡乱して、有無の戯論あるべからず。華はかならず諸色にそめたるがごとし、諸色かならずしも華にかぎらず。諸時また青黄赤白等のいろあるなり。春は華をひく、華は春をひくものなり。

張拙秀才は、石霜の俗弟子なり。悟道の頌をつくるにいはく、「光明寂照遍河沙」。

この光明、あらたに僧堂・仏殿・廚庫・山門を現成せり。遍河沙は光明現成なり、現成光明なり。

凡聖含霊共我家。

凡夫賢聖なきにあらず、これによりて凡夫賢聖を謗することなかれ。

一念不生全体現。

仏祖が言っておられる。

「華もまた、未だかつて生じない」

この教えの現われる時、たとえば華も「またかつて生せず、華もまたかつて滅せず」である。華もかつて華でなく、空中もかつて空中でないという道理なのである。

華の時について学ぶ時、その時間的な前後関係だけに囚われたり、その有無について無駄な議論をしてはならない。華は必ず、さまざまな色に染っているが、さまざまな色は、必ずしも華とは限らない。華ばかりでなく、すべての時も、青・黄・赤・白などの色があるのである。春は華を誘い、華は春を誘い、春と華との間の何の対立もないのである。

秀才として名の高い張拙は、石霜の俗弟子である。悟りの境地についての詩を作っていった。

「光明寂照は遍く無限に照る」

この光明が、今ここに僧堂・仏殿・庫裡・山門を現成している。無限の拡がりを持つものが、光明の現成であり、現成是れ即ち光明である。

「凡人も聖人もすべてが我が家にあり」

凡人、賢人、聖人の区別がないわけではないのである。これによって、凡人や賢人・聖人をそしってはならない。

念念一一なり、これはかならず不生なり。これ全体全現なり。このゆゑに、一念不生と道取す。

六根纔動被雲遮。

六根はたとひ眼耳鼻舌身意なりとも、かならずしも二三にあらず、前後三三なるべし。動は如須弥山なり、如大地なり、如六根なり、如纔動なり。動すでに如須弥山なるがゆゑに、不動また如須弥山なり。たとへば、雲をなし水をなすなり。

断除煩悩重増病。

従来やまふなきにあらず、仏病・祖病あり。いまの智断は、やまふをかさね、やまふをます。断除の正当恁麼時、かならずそれ煩悩なり。同時なり、不同時なり。煩悩かならず断除の法を帯せるなり。

「不生の一念即ち仏心の全体が現われる。その一念一念が仏心の一片一片である。それは必ず仏の覚りの一念である」

それは真理の相のそのままの全体全現である。

故に一念不生というのである、三毒妄想の生じない前のわれわれの身体、坐禅、正念のありのままのものである。

感覚が僅かに動ずれば雲にさえぎられる。

ここにいう六つの感覚器官を、たとえ眼・耳・鼻・舌・身・意というとしても、それらは六つの別々のものではなく、一体となったものである。ここにいう「動」とは、須弥山（しゅみせん）のように、大地のように、六つの感覚器官そのままに、動くことをそのままに解脱していることである。動くことがすでに須弥山のようであるから、動かないこともまた須弥山のようである。それが雲をなし水をなすのである。

「煩悩を絶てばさらに病を重くす」

これは一般の病のことではなく、仏の病、祖の病（解脱の働き）である。今仏智によって煩悩を絶てば、さらにこの病を重ね、病を増すのである。このように、解脱と煩悩は同時にあり、しかも同時を超越しているのである。このように、煩悩は必ず、それを絶ち切る働きを伴っているのである。

「真理に向おうとするのも誤りである」

趣向真如亦是邪。

真如を背する、これ邪なり。真如に向する、これ邪なり。真如は向背なり、向背の各各にこれ真如なり。たれかしらん、この邪の亦是真如なることを。

随順世縁無罣礙。

世縁と世縁と随順し、随順と随順と世縁なり。これを無罣礙といふ。罣礙不罣礙は、被眼礙に慣習すべきなり。

涅槃生死是空華。

涅槃といふは、阿耨多羅三藐三菩提なり。仏祖および仏祖の弟子の所住これなり。生死は真実人体なり。この涅槃生死は、その法なりといへども、これ空華なり。空華の根茎・枝葉・華果・光色、ともに空華の華開なり。空華

真理を否定することも誤りであり、真理を肯定するのも誤りである。真理は肯定否定を超えたものであり、肯定否定の超越のそれぞれが真理なのである。しかも、誰がこの誤りもまた真理に他ならないことを知ろうか。人々は常に世の中のあらゆるものごとに執着憎愛して止むことがない。だから自己の本来の心性というものを見失ってしまっているから、真実の自己の本性が現われることがない。然るに張拙が「世縁に随順して罣礙なし」という語について、恰も明鏡が事物を写して、そのままに写したそこに、何も取捨憎愛がないように、無尽の世界に対して、そのまま自己と一枚になる境地であると示している。この張拙のいう境地を、世の中の縁と、世の中の縁と随順し、随順と随順とが世縁である。これを無罣礙というのである。「罣礙と不罣礙」は共に自由(被眼礙)な境地に徹底して、そのことが平常の習慣とまでなるようにならねばならない。

「寂静の境地も生死も空中の華である」

ここにいう寂静の境地は、この上もない悟りのことであり、諸仏および諸祖の弟子たちの境地はそれである。また生死とは、真実の人体のことである。この寂静の境地と生死は、寂静の境地と生死でありながら、空中の華である。空華の根・茎・枝・葉・華・果実とその姿は、共に空中の華が開いたものである。空華が、必ず空中の果実を結び、空中の種をおろすのである。今ここに

かならず空果をむすぶ、空種をくだすなり。いま見聞する三界は、空華の五葉開なるゆゑに、不如三界、見於三界なり。この諸法実相なり、この諸法華相なり。乃至不測の諸法、ともに空華空果なり、梅柳桃李とひとしきなりと参学すべし。

大宋国福州芙蓉山霊訓禅師、初参帰宗寺至真禅師而問、「如何是仏。」帰宗云、「我向汝道、汝還信否。」師云、「和尚誠言、何敢不信。」帰宗云、「即汝便是。」師云、「如何保任。」帰宗云、「一翳在眼、空華乱墜。」

いま帰宗道の一翳在眼、空華乱墜は、保任仏の道取なり。しかあればしるべし、翳華の乱墜は、諸仏の現成なり。眼空の華果は、諸仏の保任なり。翳をもて眼を現成せしむ。眼中に空華を現成し、空華中に眼を現成せり。空華在眼、一翳乱墜、一眼在空、衆翳乱墜なるべし。ここをもて、翳也全機現、眼也全機現、空也全機現、華也全機現なり。乱墜は千眼なり、通身眼な

見られる三つの世界は、空華が開いた葉であるから、三界をただ三つの世界とは見ないのである。それは、すべてのものごとの真実の姿であり、すべてのものごとの華の姿であり、さらには、はかり知ることの出来ないすべてのものごとが、みな空華であり空中の果実なのである。そのような空中の華は、梅や柳や桃やすももの華と同様のものであると参究すべきである。

太宋国福州の芙蓉山霊訓禅師が、初めて帰宗寺の至真禅師に参じて尋ねた。

「仏とはどのようなものですか」

帰宗禅師が答えた。

「ではおまえに答えよう。おまえはそれを信じるだろう」

「和尚さまのまことのお言葉を、どうして、信じないはずがありましょう」

「おまえがそれなのだ」　「どうしたらいいのでしょうか」

「眼が少しかすめば空華が乱れ落る」

今、帰宗禅師の言っている「眼が少しかすめば空華が乱れ落る」という言葉は、仏の境地を自己のものとすることを説いている言葉である。学人は知るべきである。病眼にかすんで空華が乱れ落ることは、諸仏の仏眼の現成である。そうだとすると、空華は諸仏であると言い得るから、清明の正眼、正法眼蔵であり、「眼空」における華や果実は、真実なる諸仏の現成といってよい。眼の中に空華を実現し、空華の中に眼を実現するのである。空華が眼にあれば、一

り。およそ一眼の在時在処、かならず空華あり、眼華あるなり。眼華を空華とはいふ。眼華の道取、かならず開明なり。このゆゑに、

瑯琊山広照大師いはく、奇哉十方仏、元是眼中華。欲識十方仏、不是眼中華。欲識眼中華、不是十方仏。於此明得、過在十方仏。若未明得、声聞作舞、独覚臨粧。

しるべし、十方仏の実ならざるにあらず、もとこれ眼中華なり。十方諸仏の住位せるところは眼中なり。眼中にあらざれば、諸仏の住処にあらず。眼中華は、無にあらず有にあらず、空にあらず実にあらず、おのづからこれ十

つの病眼が乱れ落ち、一つの眼が空中にあれば、多くの病眼が乱れおちるのである。

このため、病眼に一切の働きが現われ、眼に一切の働きが現われ、空中に一切の働きが現われ、華に一切の働きが現われるのである。乱れ落るのは千の眼であり、全身が眼である。

およそ、一つの眼のある時と所においては、必ず空華があり、眼の華があるのである。このような眼の華を空中の華というのである。こうした眼の華についての言葉は、必ずあきらかにされるのである。

このため、瑯琊山の広照大師が言っている。

「不思議なことには世界の諸仏たちは、元々眼中の華である。眼中の華を知ろうとすれば、それは元々世界の諸仏である。世界の諸仏を知ろうとすれば、それは眼中の華ではなく、眼中の華を知ろうとすれば、それは世界の諸仏ではない。このことをあきらかにすることが出来れば、過去において世界の諸仏たちがある。もしそれをあきらかにすることが出来なければ、小乗教徒たちが舞い、独覚者たちが大きな顔をするであろう」

参究すべきである。世界の諸仏が真実でないというのではなく、元々それが眼中の華だというのである。世界の諸仏の住むところが眼中であり、眼中でなければ、世界の諸仏の住むところではないのである。眼中の華は、無でもなく

方仏なり。いまひとへに十方諸仏と欲識すれば、眼中華にあらず、ひとへに眼中華と欲識すれば、十方諸仏にあらざるがごとし。

かくのごとくなるゆゑに、明得未明得、ともに眼中華なり、十方仏なり。欲識および不是、すなはち現成の奇哉なり、太奇なり。仏仏祖祖の道取する空華地華の宗旨、それ恁麼の逞風流なり。空華の名字は、経師・論師もなほ聞及すとも、地華の命脈は、仏祖にあらざれば見聞の因縁あらざるなり。地華の命脈を知及せる仏祖の道取あり。

大宋国石門山の慧徹禅師は、梁山下の尊宿なり。ちなみに僧ありてとふ、

如何是山中宝。

この問取の宗旨は、たとへば、如何是仏と問取するにおなじ、如何是道と問取するがごとくなり。

師いはく、空華従地発、蓋国買無門。

この道取、ひとへに自余の道取に準的すべからず。よのつねの諸方は、空

有でもなく、空でもなく、実でもなく、世界の諸仏そのものなのである。

しかもなお、今世界の諸仏を知ろうと求むれば、それは眼中の華ではなく、眼中の華を知ろうと求むれば、それが世界の諸仏でない。そのため、それをあきらかにすることも、あきらかにしないことも、共に眼中の華であり、世界の諸仏である。知ることも知らないことも、不思議なこと、大いに不思議なことが実現することである。

諸仏が空中の華や大地の華について説いている仏道の根本義は、このようなすぐれた意味を持っている。空華という言葉は、経典論者たちも聞き及んでいることであるが、大地の華の真の意味は、諸仏でなければ、見聞することの出来ないことである。大地の華ということの真の意味を知っている諸仏の言葉は、次のようなものである。

大宋国石門山の慧徹禅師は、梁山の流れを汲むすぐれた禅師である。

僧が尋ねた。

「山中の宝とはどのようなことですか」

この問いの真意は、例えば「仏とはどのようなものですか」と問うことと同じである。或いは「道とはどのようなものですか」と問うことのようなものである。

それに対して、禅師が答えた。

華の空華を論ずるには、於空に生じてさらに於空に滅するとのみ道取す。従空しれる、なほいまだあらず、いはんや従地としらんや。ただひとり石門のみしれり。従地といふは、初中後つひに従地なり。発は開なり。この正当恁麼のとき、従尽大地発なり、従尽大地開なり。蓋国買無門は、蓋国買はなきにあらず、買無門なり。従地発の空華あり、従華開の尽地あり。しかあればしるべし、空華は地空ともに開発(かいほつ)せしむる宗旨なり。

正法眼蔵空華第十四

爾時寛元元年癸卯三月十日、在二観音導利興聖宝林寺二示衆。

同二年甲辰正月廿七日、在二越宇吉峰寺侍者寮一書二写之一。懐弉

文保弐年八月廿八日、於二越前国吉田郡志比庄永平寺延寿堂一書写了。

「空華が地から発生した。国中のものがこの空華を買おうとしても門がない」

この答えは、その他の人々のこの種の答えに比べると比較にならぬほど立派なものである。諸方において普通空華について論ずる時は、それが空中に生じてさらに空中に滅するとばかり説く。それが空中から生ずると言うことを知るものさえないのに、どうしてそれが大地から生ずることを知るものがあろうか。ただ一人、石門だけが、これを知っているのである。「地から」というのは、初めも中も終りも、一切が地から生ずるということであり、「発する」とは、開くことである。

まさにこの時、一切の大地から発するのである。一切の大地から開くのである。

「国中のものが買おうとしても門がない」とは、国中のものが買おうとすることがないのではなく、買おうとするにも門がないのである。

このように、大地から発する空華があり、華から開く一切の大地がある。この道理を究め尽くすことである。空中華は、地空と共に、一体となって開発するという教えの真意があるのである

正法眼蔵第十四巻・空華

時に寛元元年癸卯三月十日観音導利興聖宝林寺にあって修行僧らに示す。

正法眼蔵第十五　光明

大宋国湖南長沙招賢大師、上堂示衆云、尽十方界、是沙門眼。尽十方界、是沙門家常語。尽十方界、是沙門全身。尽十方界、是自己光明。尽十方界、在自己光明裏。尽十方界、無一人不是自己。

仏道の参学、かならず勤学にすべし、転疏転遠なるべからず。これによりて、光明を学得せる作家まれなるものなり。

震旦国後漢の孝明皇帝、帝諱は荘なり、廟号は顕宗皇帝とまうす。光武皇帝の第四の御子なり。孝明皇帝の御宇、永平十年戊辰の年、摩騰迦・竺法蘭、はじめて仏教を漢国に伝来す。焚経台のまへに、道士の邪徒を降伏し、

大宋国湖南の長沙招賢大師が、法堂にのぼって修行者たちに示して言った。

「一切世界は僧の眼であり、一切世界は僧の日常の言葉であり、一切世界は僧の全身であり、一切世界は自己の光明であり、一切世界は自己の光明のうちにある。一切世界のものごとに自己でないものはない。」

仏道を求める者は、必ずこの教えを学んで、これをおろそかにすることがあってはならない。学ぶことをおろそかにして、光明のことを悟った禅者は少ない。

中国の後漢の孝明皇帝は、諱（陰の名）を荘といい、崩御の後の称号を顕宗皇帝という。光武皇帝の第四の御子である。この光明皇帝の御代、永平十年に、摩騰迦、竺法蘭の二師が、はじめて仏教を中国に伝来した。インドの経典を供えた卓台の前において、道教の人々と討論の末、これらを降参させ、仏道のすぐれた力を現わした。

それから後、梁の武帝の御代の、普通年間になってから、初祖達磨大師が、

諸仏の神力をあらはす。それよりのち、梁武帝の御宇、普通年中にいたりて、初組みづから西天より南海広州に幸す。これ正法眼蔵正伝の嫡嗣なり。釈迦牟尼仏より二十八世の法孫なり。ちなみに嵩山少室峰少林寺に掛錫しまします。法を二祖大祖禅師に正伝せりし、これ仏祖光明の親曾なり。それよりさきは、仏祖光明を見聞せるなかりき。いはんや自己の光明をしれるあらんや。たとひその光明は、頂𩕳より担来して相逢すといへども、自己の眼睛に参学せず。このゆゑに、光明の長短方円をあきらめず、光明の巻舒斂放をあきらめず。光明の相逢を厭却するゆゑに、光明と光明と転疏転遠なり。この疏遠たとひ光明なりとも、疏遠に罣礙せらるるなり。転疏転遠の臭皮袋おもはくは、仏光も自己光明も、赤白青黄にして、火光・水光のごとく、珠光・玉光のごとく、龍天の光のごとく、月日の光のごとくなるべしと見解す。或従知識し、或従経巻すといへど

みずからインドから中国南部の広州に来られた。これが、正法眼蔵（仏道）を正伝する正統的な相続者であり、釈尊から二十八代目の法孫である。そして、嵩山の少室峰、少林寺にとどまられた。そしてその後仏道を二祖大祖禅師（慧可）に正伝した。

これが仏祖の断絶なき命脈、光明の直指単伝である。それより以前、中国においては仏祖の光明を見聞したことがなかったのである。まして、自己の光明を知ることなどはなかったのである。

たとえその光明は、初めから自己がそなえていて自己とともにあるものであるとしても、人はそれを自己の真実の眼によって発見しなかった。そのため、光明の姿や本性がどのようなものであるかを明らかにせず、光明の返照、その働きがどのようなものであるかを明らかにしない。光明の功徳が何であるかを体験することができないから、光明は自己そのものであることを知らず、発見しないから、光明は自ら、自らを遠く離れ、自己と光明は離れ離れになっているのである。しかしそうして離れていることもまた、光明なのであるが、離れていることによって曇らされているのである。

このように光明から離れている者たちは、仏の光明も自己の光明も単に赤や白や青や黄といった色自体だと考え、火の光や水の光のようであり、珠の光や玉の光のようなものであり、また仏光明を龍神の光、日月の光のようなもので

も、光明の言教をきくには、螢光のごとくならんとおもふ、さらに眼睛頂𩕳の参学にあらず。漢より隋・唐・宋および而今にいたるまで、かくのごとくの流類おほきのみなり。文字の法師に習学することなかれ、禅師胡乱の説きくべからず。

いはゆる仏祖の光明は、尽十方界なり、尽仏尽祖なり、唯仏与仏なり。仏光なり、光仏なり。仏祖は仏祖を光明とせり。この光明を修証して、作仏し、坐仏し、証仏す。このゆゑに、此光照東方万八千仏土の道著あり。これ話頭光なり。此光は仏光なり、照東方は東方照なり。東方は彼此の俗論にあらず、法界の中心なり、拳頭の中央なり。東方を罣礙すといへども、光明の八両なり。此土に東方あり、他土に東方あり、東方に東方ある宗旨を参学すべし。万八千といふは、万は半拳頭なり、半即心なり。かならずしも十千にあらず、万万、百万等にあらず。仏土

あろうと考える。彼らは、或いは師に従って学び、或いは経典に従って学ぶのであるが、長沙大師の光明についての教えを聞けば、それが螢の光のようなものであろうと思う。そしてその上さらに、悟りの眼によって学ぼうとしない。漢から隋、唐、宋および現在に至るまで、このような者たちばかりが多い。したがって、学人は、文字の教えを説く師について学んではならない。たとえ名のみの禅者であろうとも、あいまいな説を受け入れてはならない。

ここにいう仏祖の光明とは、一切世界のことであり、一切は仏々であり一切は祖々である。そして仏から仏に伝えられることであり、仏の光であり、光そのものが仏である。仏祖は仏祖を光明としている。この光明を修証して、仏となり、仏として坐禅し、覚者としての悟を現成するのである。このため「この光明が東方の一万八千の仏の世界を照らす」という言葉があるのである。これがここに長沙の公案に説く光明なのである。この光明は仏の光明であり、「東方を照らす」とは、東方は東方を照らすということである。

ここにいう「東方」とは、世間でいう方角のことではなく、存在世界の中心をいい、自己の中心をいうのである。このように、光明が東方をおおい尽くしているとはいえ、東方は光明と少しも異ならないのである。この教えから、この世界に東方があり、他の世界に東方があり、東方に東方があるということの意味を学びなさい。ここで「一万八千」という場合の「一万」とは、あらゆる

といふは、眼睛裏なり。照東方のことばを見聞して、一条白練法を東方へひきわたせらんがごとくに憶想参学するは、学道にあらず。尽十方界は東方のみなり、東方を尽十方界といふ。このゆゑに、尽十方界あるなり。尽十方界と開演する話頭、すなはち万八千仏土の聞声するなり。

数を超えた自己のことであり、あらゆる数を超えた心のことである。従ってそれは、必ずしも数字の一万ということではなく、数万、百万といった数のことではない。ここにいう「仏の国」は、悟りのうちにある。従って「東方を照らす」という言葉を聞いて、一筋の白い布のような光が東方へわたっているというように憶測して学ぶのは、真に仏道を学ぶことではない。ここにいう一切世界は東方そのものであり、また東方そのものは一切世界というのである。これによってこそ、はじめて一切世界があるのである。このように「一切世界」について述べている教えが、即ち尽十方界と一万八千仏土とは畢竟同一の仏光明の世界なのである。

唐憲宗皇帝は、穆宗・宣宗両皇帝の帝父なり。敬宗・文宗・武宗三皇帝の祖父なり。仏舎利を拝請して、入内供養のちなみに、夜放光明あり。皇帝大悦し、早朝の群臣、みな賀表をたてまつるにいはく、陛下の聖徳聖感なり。ときに一臣あり、韓愈文公なり、字は退之といふ。かつて仏祖の席末に参学しきたれり。文公ひとり賀表せず。憲宗皇帝宣問す、「群臣みな賀表をたてまつる、卿なんぞ賀表せざる。」文公

唐の憲宗皇帝は、穆宗と宣宗の二皇帝の父であり、敬宗、文宗、武宗の三皇帝の祖父である。仏舎利を宮廷にまつって、宮殿に於いて供養したとき、夜、光明が輝いた。皇帝は大いに喜ばれた。その翌早朝に集まった群臣たちがその話を聞いて、一国の繁栄のきざしと、群臣ら一同お祝いの辞をさしあげて、この瑞祥は陛下の聖徳、聖感によるものと申し上げた。

この時、ひとりの重臣がいた。名を韓の愈文公、字を退之といった。かつて、ある祖師の道場において学んだことのある人である。この文公は、ただひとり祝いの文をさし上げなかった。

そこで憲宗皇帝が問われた。

奏対す、「微臣かつて仏書をみるにいはく、仏光は青黄赤白にあらず。いまのはこれ龍神衛護の光明なり。」皇帝宣問す、「いかにあらんかこれ仏光なる。」文公無対なり。

いまこの文公、これ在家の士俗なりといへども、丈夫の志気あり、回天転地の材といひぬべし。かくのごとく参学せん、学道の初心なり。不如是学は非道なり。たとひ講経して天華をふらすとも、いまだこの道理にいたらずば、いたづらの功夫なり。たとひ十聖三賢なりとも、文公と同口の長舌を保任せんとき、発心なり、修証なり。

しかありといへども、韓文公なほ仏書を見聞せざるところあり。いはゆる仏光非青黄赤白等の道、いかにあるべしとか学しきたれる。卿もし青黄赤白

「群臣達は、みな祝いの文を呈したのに、お前はどうしてしないのか」

文公がおこたえした。

「私がかつて経典を読みましたときには、仏の光は青や黄や赤や白ではないと書いてありました。いまの光は、龍神が守ってくださる光明です」

皇帝がたずねた。

「それなら、仏の光はどのようなものか」

文公は答えなかった。

いまのこの文公は、在家の人であるとはいえ、すぐれた修行者の心がけを持っており、天をひっくりかえし地を動かすほどの偉人というべきである。

このように学ぶことが、仏道を学ぶことのはじめである。このように学ばないのは、仏道を学ばないことである。たとえ武帝が「放光般若経」を説いて、天界から華を降らしたとしても、まだこの道理に至っていなければ、それはむだな修行である。たとえ、さまざまの段階にある求道者たちであろうと、文公と同じ言葉を自己のものとしたとき、はじめて真実の発心をし、修行を、悟りを現わすのである。

しかしながら、文公は、なお経典を理解していないところがある。かれの言った「仏の光は青や黄や赤や白などではない」という言葉を、どのようなものとして学んでいたのであろうか。もし文公が、青や黄や赤や白の光を見て、仏

をみて仏光にあらずと参学するちからあらば、さらに仏光をみて青黄赤白とすることなかれ。憲宗皇帝もし仏祖ならんには、かくのごとくの宣問ありぬべし。

しかあれば、明明の光明は百草なり。百草の光明、すでに根茎枝葉・華果光色、いまだ与奪あらず。五道の光明あり、六道の光明あり。這裏是什麽処在なればか、説光説明する。云何忽生山河大地なるべし。長沙道の尽十方界是自己光明の道取を、審細に参学すべきなり。光明自己尽十方界を参学すべきなり。

生死去来は光明の去来なり、超凡越聖は光明の藍朱なり、作仏作祖は光明の玄黄なり。修証はなきにあらず、光明の染汙なり。草木牆壁・皮肉骨髄、これ光明の赤白なり。煙霞水石・鳥道玄路、これ光明の廻環なり。自己の光明を見聞するは、値仏の証験なり、見仏の証験なり。尽十方界は是自己なり、是自己は尽十方界なり。廻避の余

の光ではないと理解する力があるならば、さらに、仏の光を青や黄や赤や白といった差別の立場から見てはならないのである。憲宗皇帝が、もし仏祖であるならば、このようにたずねたことであろう。

その故に、このことから、照々として輝いている光明とは、一切の草（すべての物事）のことである。一切の草の光明は、すでに、根や茎、枝や葉、花や実、光や色といったすべての対立を超えている。この世界ばかりでなく、人間の業によりて往生する天上、人間、地獄、餓鬼、畜生の五つの世界のすべてに光明があり、六つの世界（五道に修羅を加える）のすべてに光明がある。光明のほかにあるところはどこにもないから、光明について説き尽くすとき、そこからことさらに山河や大地が生じるほどのこともないのである。

長沙の言っている「一切世界は、自己の光明である」という道理を、詳しく参学し、光明である自己は一切世界にほかならないことを究めるべきである。

生死の移り変りは、光明の移り変りである。凡人であることを超え、聖人であることを超えることは、光明の朱や藍の色彩であり、諸仏となり仏祖となることは、光明の黒や黄の色彩である。修行と悟りはないわけではないが、ただそれは光明の風光である。草木や土塀、或いは皮や肉や骨や髄は皆、光明の赤白の色彩である。煙や霞や、水や石や、鳥の飛ぶ空も、悟りの道もみな光明の転回する姿である、働きなのである。自己の光明を理解することは、自己の仏に

地あるべからず。たとひ廻避の地ありとも、これ出身の活路なり。而今の髑髏七尺、すなはち尽十方界の形なり、象なり。仏道に修証する尽十方界は、髑髏形骸・皮肉骨髄なり。

雲門山大慈雲匡真大師は、如来世尊より三十九世の児孫なり。法を雪峰真覚大師に嗣す。仏衆の晩進なりといへども、祖席の英雄なり。たれか雲門山に光明仏の未曾出世と道取せん。

あるとき、上堂示衆云、人人尽有光明在、看時不見暗昏昏、作麼生是諸人光明在。衆無対。自代云、僧堂・仏殿・廚庫・山門。

いま大師道の人人尽有光明在は、のちに出現すべしといはず、往世にありしといはず、傍観の現成といはず。人人自有光明在と道取するを、あきらかに聞持すべきなり。百千の雲門をあつめて同参せしめ、一口同音に道取せしむるなり。人人尽有光明在は、雲門の自構にあらず、人人の光明みづから拈

会い、自己の仏を体験することなのである。一切世界は自己であり、自己は、一切世界であり、そこから逃げ出す余地はない。たとえ逃げ出す余地があったとしても、それは解脱の道においてである。いまこのわれわれの身体は即ち一切世界の形であり、姿なのである。このように仏の修行と悟りの道は「世界は自己の身心である」ということにある。

雲門山の大慈雲匡真大師は、釈尊から三十九代目の法孫であり、仏道を雪峰真覚大師から受けついだ。仏道の修行者としては晩学であるが、この道においての英雄である。そのため、だれか雲門山において、光明を放つ仏祖が出なかったというものがあろうか。大慈雲匡真大師こそ祖席の英雄であり、雲門山中に輝く光明仏の未曾有の出世であるというべきである。

あるとき、法堂にのぼって、修行者たちに示して言った。

「人々には、悉く光明が輝いている。しかし、それを見ようとしても、さっぱりわからない。では、どこにその光明があるのか」

修行者たちは答え得なかった。そこで、雲門自らかわって言った。

「僧堂、仏殿、庫院、三門」と。

ここで大師がいっている「人々にはことごとく光明がある」という教えは、光明が将来に出現するともいわず、過去にあったともいわず、他者のつくったものであるともいわない。ただ、人々がおのずから光明を持っていると言って

光為道なり。人人尽有光明とは、渾人自是光明在なり。光明といふは、人人なり。光明を拈得して、依報・正報とせり。光明尽有人人在なるべし、光明自是人人在なり。人人自有人人在なり、光光自有光光在なり。有有尽有有有在なり、尽尽有有尽尽在なり。

しかあればしるべし、人人尽有の光明は、現成の人人なり、光光尽有の人人なり。しばらく雲門にとふ、なんぢなにをよんでか人人とする、なにをよんでか光明とする。

雲門みづからいはく、作麽生是光明在。この問著は、疑殺話頭の光明なり。しかあれども、恁麽道著すれば人人光光なり。

ときに衆無対。たとひ百千の道得ありとも、無対を拈じて道著するなり。これ仏祖正伝の正法眼蔵涅槃妙心なり。

いることを、明らかに体得すべきである。これは、一切世界即雲門なるその雲門を集めていっしょにし、雲門の口を通して説かせている教えである。従って「人々はすべて光明を持っている」という教えは、雲門がみずから説いているのではなく、人々の光明みずからが、光明について述べているのである。「人人はすべて光明を持っている」とは、人の全身が光明にほかならないということである。従って光明というのは、人々のことである。光明をとりあげて、人人の外側とし、内側とするのである。従って光明が悉く人の内にあるのである。光明そのものは人々なのであり、人々そのものは人々なのであり、光明そのものが光明なのであり、有ることそのものは有ることそのものなのであり、悉く有ることそのものは、悉く有ることそのものなのである。

このことから、知るべきことは、人々の悉くを内に含む光明は、いまここに現われている人々のことであり、光明のすべてが人々のすべてなのである。

そこで、雲門にたずねてみよう。かれは何を人々と呼び、何を光明とするのであろうか。雲門はみずから「光明はどこにあるのか」とたずねている。この問いは、光明についての、問いを超えた問いである。従って、このようにいうとき、人々と光明とは一体である。そのとき、修行者たちは答えなかった。たとえ百千の言葉を用いようとも、答えないことこそ、真実の答えなのである。これこそは、仏祖の正しく伝える正しい教えを現わす涅槃即ち解脱の心なので

雲門自代云、僧堂・仏殿・厨庫・三門。いま道取する自代は、雲門に自代するなり、大衆に自代するなり、光明に自代するなり、僧堂・仏殿・厨庫・三門に自代するなり。しかあれども、雲門なにをよんでか僧堂・仏殿・厨庫・山門とする。大衆および人人をよんで僧堂・仏殿・厨庫・三門とすべからず。いくばくの僧堂・仏殿・厨庫・三門かある。雲門なりとやせん、七仏なりとやせん。四七なりとやせん、二三なりとやせん、拳頭なりとやせん、鼻孔なりとやせん。いはくの僧堂・仏殿・厨庫・三門、たとひいづれの仏祖なりとも、人人をまぬかれざるものなり。このゆゑに、人人にあらず。しかありしよりこのかた、有仏殿の無仏なるあり、無仏殿の無仏なるあり。有光仏あり、無光仏あり。無仏光あり、有仏光あり。

雪峰山真覚大師、示衆云、僧堂前、

ある。

この雲門の問いに対して雲門みずからが代って、「僧堂、仏殿、庫院、三門」と答えた。ここで、みずから代って答えたということは、雲門が雲門に代って答えたことであり、雲門が修行者たちに代って答えたことであり、僧堂、仏殿、庫院、三門に代って答えたことである。しかしながら、雲門は、どうして「僧堂、仏殿、庫院、三門」と答えたのであろうか。

修行者たちや一般の人々を、僧堂、仏殿、庫院、三門と呼んでいるのではない。ではなにを、僧堂、仏殿、庫院、三門と呼んでいるのであろうか。雲門自身であろうか、釈尊までの七仏であろうか、釈尊以来の二十八人の祖師たちであろうか、中国の六人の祖師のことであろうか。或いは、あらゆる禅者たちのことであろうか。ここにいう「僧堂、仏殿、庫院、三門」がどのような仏のことをいい現わすとしても、人々として光明そのものであることを避けられないのである。従ってそれは、単なる人々ではなく、光明そのものなのである。

このように雲門によって光明のことが説かれてからのちは、「仏殿の中に仏なし」という教えがあり、「無仏殿の中に仏なし」という教えがあり、光明を持つ仏という教えがあり、光明を持たない仏という教えがあり、仏を超えた光明という教えがあり、仏そのものである光明という教えがある。

雪峰山真覚大師が、修行者たちに示して言った。

与諸人相見了也。
これすなはち、雪峰の通身是眼睛時なり、雪峰の雪峰を覰見する時節なり。僧堂の僧堂と相見するなり。
保福挙問鵝湖、僧堂前且置、什麼処望州亭・烏石嶺相見。鵝湖驟歩帰方丈、保福便入僧堂。
いま帰方丈、入僧堂、これ話頭出身なり。相見底の道理なり、相見了也僧堂なり。
地蔵院真応大師云、典座入庫堂。
この話頭は、七仏已前事なり。

正法眼蔵光明第十五

仁治三年壬寅夏六月二日夜、三更四点、示衆于観音導利興聖宝林寺。于時梅雨霖霖、簷頭滴滴、作麼生是光明在、大家未免雲門道覰破。
寛元甲辰臘月中三日、在越州大仏寺之侍司書写之。懐弉

「僧堂の前でお前たちに会った」
これが、雪峰の、全身が悟りきったときの言葉であり、雪峰が雪峰を悟るときであり、僧堂が僧堂と会うときである。
これについて、雪峰の弟子の保福は、もうひとりの弟子の鵝湖にたずねた。
「僧堂の前で会っただけでは、望州亭や烏石嶺など、それ以外のところはどうなるのでしょう」
すると、鵝湖は早足で方丈に帰った。そのため、保福も僧堂にはいった。
このように、方丈に帰り、僧堂にはいることが悟りの境地を説くことであり、真実の自己に会うことであり、「僧堂において会う」という真意なのである。
そこで、地蔵院の真応大師が言っている。
「炊事係の僧が炊事場にはいる」
この言葉は、時を超えた意味を持っている。

正法眼蔵第十五巻・光明

仁治三年六月二日、夜三更四点、観音導利興聖宝林寺において修行者たちに示す。時に、梅雨がしとしとと降り、軒先はしずくがぽとぽととしている。光明はどこにあろうか。修行者たちは雲門に見破られることを免れまい。

正法眼蔵第十六　行持　上

仏祖の大道、かならず無上の行持あり、道環して断絶せず。発心・修行・菩提・涅槃、しばらくの間隙あらず、行持道環なり。このゆゑに、みづからの強為にあらず、他の強為にあらず、不曾染汙の行持なり。この行持の功徳、われを保任し、他を保任す。その宗旨は、わが行持すなはち十方の帀地漫天、みなその功徳をかうむる。他もしらず、われもしらずといへども、しかあるなり。このゆゑに、諸仏諸祖の行持によりて、われらが行持見成し、われらが大道通達するなり。われらが行持によりて、諸仏の行持見成し、諸仏の大道通達するなり。われらが行持によりて、この道環の功徳あり。これにより

仏道には必ず無上の行持があって、めぐりめぐって断絶することがない。発心、修行、悟り、解脱と、暫くの隙間もなく、行持はめぐりめぐっている。それは自分が無理にすることでも、他人が無理にすることでもなく、自他の対立を超えた純粋の行持である。

この行持の働きが、我をあらしめ、他者をあらしめるのである。それは、我の行持によって、直ぐさま諸方の地や天の至る処が、その恵みを蒙るからである。そのことを、他者も気がつかず、我も気がつかないとはいえ、そうなのである。このため、諸仏の行持によって、我々の行持が実現し、我々の道が通じるのである。我々の行持によって、諸仏の行持が実現し、諸仏の道が通じるのである。我々の行持によって、このような相互関係が実現するのである。この行持によって各の先覚者たちが、仏として住み、仏として超越し、仏として考え、仏として完成して、断絶することがないのである。

この行持によって日月があり、星の宿りがあるのである。この行持によって

て、仏仏祖祖、仏住し、仏非し、仏心し、仏成して、断絶せざるなり。この行持によりて日月星辰あり、行持によりて大地虚空あり、行持によりて依正身心あり、行持によりて四大五蘊あり。行持これ世人の愛処にあらざれども、諸人の実帰なるべし。過去・現在・未来の諸仏の行持によりて、過去・現在・未来の諸仏は現成するなり。その行持の功徳、ときにかくれず。かるがゆゑに発心修行す。その功徳、ときにあらはれず。かるがゆゑに見聞覚知せず。あらはれざれども、かくれずと参学すべし。隠顕存没に染汙せられざるがゆゑに、われを見成する行持、いまの当隠に、これいかなる縁起の諸法ありて行持すると不会なるは、行持の会取、さらに新条の特地にあらざるによりてなり。縁起は行持なり、行持は縁起せざるがゆゑにと、功夫参学を審細にすべし。かの行持を見成する行持は、すなはちこれわれらがいまの行持なり。行持のいまは、自己の本有元住

大地、大空があり、身心の内外があり、諸元素があるのである。行持は世の人の好むところではないが、凡ての人の帰すべきところである。過去、現去、未来の諸仏の行持によって、過去、現在、未来の諸仏が現われるのである。

その行持の功徳は時には隠れていない。そのため人は発心し修行するのである。又、時には現われず、そのため人は、それについて見聞きしたり覚知したりしないのである。このように行持の恵みが現われてもおらず、隠れてもいないことを学ぶべきである。行持はそのようなことに捉われないからである。

我が仏を現わす行持がまさに行持であるとき、我がどのような因縁によって行持しているかということに気づかないのは、それを知ることが、それほど特別なことでないから、却ってそのことに気がつかないのである。これについて我々は、「行持そのものが行持の原因である。行持は、そのほかのどのようなことにも左右されないから、そうなのである」というように学ぶべきである。

このような行持を現わす行持は、とりもなおさず、我々の今の行持である。行持の今は、前から自己にあるものではない。今という名の時は、行持より先にあるのではない。行持が実現する時を、今というのである。従って我々の一日の行持は、諸仏の種子であり、諸仏の行持そのものである。この行持によって諸仏が実現し、諸仏が行持されるのである。これを行持しないものは、諸仏を厭い、諸仏を供養せず、行持を厭い、諸仏と共に生きず、共に死なず、共に

にあらず。行持のいまは、自己に去来出入するにあらず。いまといふ道は、行持よりさきにあるにはあらず、行持現成するをいまといふ。しかあればすなはち、一日の行持、これ諸仏の種子なり、諸仏の行持なり。この行持に諸仏見成せられ、行持せらるるを、行持せざるは、諸仏をいとひ、諸仏を供養せず、行持をいとひ、諸仏と同生同死せず、同学同参せざるなり。いまの華開葉落、これ行持の現成なり。磨鏡破鏡、それ行持にあらざるなし。このゆゑに、行持をさしおかんと擬するは、行持をのがれんとする邪心をかくさんがために、行持をさしおくも行持なるによりて、行持におもむかんとするは、なほこれ行持をこころざすににたれども、真父の家郷に宝財をなげすてて、さらに他国跉跰の窮子となる。跉跰のときの風水、たとひ身命を喪失せしめずといふとも、真父の宝財なげすつべきにあらず。真父の法財なほ失誤するなり。このゆゑに、行持はしばら

学ばず、共に参じないものである。今のこの時に悟りを開き、悟りを脱落するのは、行持の働きである。仏となり、仏を超えるのは、行持の働きである。

　このため、行持をなおざりにするものは、行持を逃れようとする邪心を隠すために「行持をなおざりにすることも行持なのだから」といって、いいかげんな行持をするのであるが、そのようなものは、行持を求めているようには見えるが、本当は、父の財宝を捨てて他国をさ迷っている困窮者のようなものである。困窮のとき風雨が身命を奪わないとしても、父の財宝を失っているのである。従って行持は、暫くも怠ってはならないのである。

くも懈惓なき法なり。

慈父大師釈迦牟尼仏、十九歳の仏寿より、深山に行持して、三十歳の仏寿にいたりて、大地有情同時成道の行持あり。八旬の仏寿にいたるまで、なほ山林に行持し、精藍に行持す。王宮にかへらず、国利を領せず。布僧伽梨を衣持し、在世に一経するに互換せず。一盂在世に互換せず、一時一日も独処することなし。人天の閑供養を辞せず、外道の訕謗を忍辱す。おほよそ一化は行持なり。浄衣乞食の仏儀、しかしながら行持にあらずといふことなし。

第八祖摩訶迦葉尊者は、釈尊の嫡嗣なり。生前もはら十二頭陀を行持して、さらにおこたらず。十二頭陀といふは、

一者不レ受二人請一、日行二乞食一。亦不レ受二比丘僧一飯食分銭財一。

二者止二宿山上一、不レ宿二人舎・郡県・聚落一。

三者不レ得下従レ人乞二衣被一。人与

我らの慈父であり偉大な師である釈尊は、十九歳の時から深山において行持され、三十歳には大地の生きとし生けるものと同時に修行を完成する行持をされた。八十歳に至るまで、或いは山林において行持され、或いは寺院において行持された。王宮に帰らず王位を継がず、一枚の僧衣を一生替えることなく、一つの椀を一生替えることがなかった。常に教化されて、一時一日として一人ではおられなかった。人々や天人たちの供養をこばまず、異教徒たちの誹謗を忍ばれた。凡そその一代の教化は、行持そのものであった。衣を潔めて托鉢をされる尊いありさまは、一つとして行持でないものはなかった。

第八祖摩訶迦葉尊者は釈尊の後継ぎである。生前専ら十二の誓行を行持して、少しも怠らなかった。

十二の誓行というのは、次の通りである。

一には、人に招かれて御馳走にならず、毎日托鉢を行い、修行僧に定められた一食分の銭財を、受けとらないこと。

二には、山上に止宿して、人家、郡県、部落に泊らないこと。

三には、人に向かって衣類を乞わず、人が与えても受け取らないこと。但し

衣被亦不レ受。但取二丘塚間死人所レ棄衣一、補治衣レ之。
四者止二宿野田中樹下一。
五者一日一食。一名二僧迦僧泥一。
六者昼夜不臥、但坐睡経行。一名二僧泥沙者傴一。
七者有二三領衣一、無レ有二余衣一。亦不レ臥二被中一。
八者在二塚間一、不レ在二仏寺中一、亦不レ在二人間一。目視二死人骸骨一、坐禅求道。
九者但欲二独処一、不レ欲レ見レ人、亦不レ欲三与レ人共臥一。
十者先食二果蓏一、却食レ飯。食已不レ得三復食二果蓏一。
十一者但欲二露臥一、不レ在二樹下屋宿一。
十二者不レ食レ肉、亦不レ食二醍醐一。麻油不レ塗レ身。

これを十二頭陀といふ。摩訶迦葉尊者、よく一生に不退不転なり。如来の正法眼蔵を正伝すといへども、この頭陀を退することなし。あるとき、仏言すらく、「なんぢすでに年老なり、僧

丘にある塚に捨てた死人の衣類をとって、繕ってそれを着ること。
四には、畑の中や、樹の下に止宿すること。
五には、一日に一食すること（これはサンガ・アーサニカとよばれる）。
六には、昼夜に亙って横臥することなく、坐り通し、眠くなれば静かに歩むこと（これはサンガ・ナイシャディカとよばれる）。
七には、三枚の衣のほかに衣を持たず、蒲団の上に寝ないこと。
八には、塚の辺りに住んで寺の中に住まず、人間とともに住まず、死人の骸骨を見ながら坐禅して、真理を求めること。
九には、ただ独りでいることを欲して、人に会うことを欲せず。また、人と共に寝ることを欲しないこと。
十には、まず木の実や草の実をたべてから飯をたべ、その後で再び木の実や草の実をたべないこと。
十一には、ただ野宿を欲し、樹の下の小屋にとまらないこと。
十二には、肉や乳製品をたべず、麻油を体に塗らないこと。
これを十二の誓行というのである。
大迦葉尊者は一生これを守り通して退かなかった。釈尊の正法を継いだ後にも、この誓いを止めることがなかった。
そこであるとき釈尊がいわれた。

食を食すべし。」摩訶迦葉尊者いはく、「われもし如来の出世にあはずば、辟支仏となるべし。生前に山林に居すべし。さいはひに如来の出世にあふ、法のうるひあり。しかりといふとも、つひに僧食を食すべからず。」如来称讃しまします。

あるいは迦葉、頭陀行持のゆゑに形体憔悴せり。衆みて軽忽するがごとし。ときに如来、ねんごろに迦葉をめして、半座をゆづりまします。迦葉尊者、如来の座に坐す。しるべし、摩訶迦葉は仏会の上座なり。生前の行持、ことごとくあぐべからず。

第十祖波栗湿縛尊者は、一生脇不至席なり。これ八旬老年の辦道なりといへども、当時すみやかに大法を単伝す。これ光陰をいたづらにもらさざるによりて、わづかに三箇年の功夫なりといへども、三菩提の正眼を単伝す。尊者の在胎六十年なり、出胎髪白な

「あなたはもうお年です。木の実ばかりでなく僧食をおたべなさい」――大迦葉尊者は答えた。

「もしあなたがこの世に現われられなかったならば、私は独りよがりの修行者になって、一生山林に住んでいたでしょう。幸いにあなたがこの世に現われられたために、真理のうるおいを得ました。しかし行持のためには、僧食をいただくことはできません」

釈尊はそれを称賛された。

またあるとき、迦葉はその誓行を守っていたために、身体がやつれ衰えて、僧達がそのありさまを軽んじているようであった。このとき釈尊はねんごろに大迦葉尊者を招いて、座を半分譲られた。そして尊者は釈尊の座に坐ったのである。尊者は釈尊の教団の長老であり、その生前の行持のさまを悉く挙げることはできないほどである。

第十祖（波栗湿縛）尊者即ち脇尊者は三年間、一度も睡眠をとらず、横になって寝なかった。このようなきびしい修行は八十歳の老年になってからのものであったに拘らず、悟りを体験し、仏道における十代目の祖師となったのである。それは光陰を徒らにむだにしなかったことによって、わずか三年の修行であったが、すぐれた悟りの正法眼蔵を正伝したのである。この尊者は、母親の胎内において六十年を過して、胎内から出て来たときは白髪であったと伝えら

り。誓不二屍臥一、名二脇尊者一。乃至暗中手放二光明一、以取二経法一。これ生得の奇相なり。

脇尊者、生年八十、垂二捨家染衣一。城中少年、便誚レ之曰、愚夫朽老、一何浅智。夫出家者有二二業一焉。一則習定、二乃誦経。而今衰耄、無レ所二進取一。濫迹二清流一、徒知二飽食一。時脇尊者、聞二諸譏議一、因謝二時人一、而自誓曰、我若不レ通二三蔵理一、不レ断二三界欲一、不レ得二六神通一、不レ具二八解脱一、終不三以レ脇而至二於席一。自レ爾之後、唯日不レ足、経行宴坐、位立思惟。昼則研二習理教一、夜乃静慮凝神。綿二歴三歳一、学通二三蔵一、断二三界欲一、得二三明智一。時人敬仰、因号二脇尊者一。

れている。聖者となるまでは脇を床につけて横になって眠らないと誓ったために、脇尊者とよばれた。そして暗闇の中でも手から光明を放って、経典を学んだと言われている。生れつき不思議な相をしていた。

脇尊者は八十歳のとき、俗世間を捨てて出家しようとした。すると、市中にいたある若い者たちはそれを非難して言った。

「老耄爺だ。どうしてそんなに智恵が浅いのだろう。出家者には二つのなすべきことがある。一つは坐禅して修行することであり、もう一つは経文を唱えることである。お前はもうろくしているから、進んでそれを行うことはできないであろう。みだりに仏法の清浄な大衆の流にまぎれ入って、ただ食うために出家しようとするのである」と苛酷な批判を加えた。

そのとき脇尊者はいろいろな非難を聞いたが、かえってそのため、それらの人々に礼をいって、自分に対して誓っていった。

「もし三つの(経、律、論)経蔵の理をきわめず、欲界、色界、無色界の欲を断たず、六つの神通力を得ず、八解脱を自己のものとしなければ、それまでは決して脇を床に着けることはしない」と。それから後、時を惜しんで、歩く時も禅心をもってし、日日の坐作進退の一切、禅心の中に終始した。昼は経行、坐禅の修行、経典の研究等、夜も坐禅と、昼夜一時の隙もない厳しい修行が三年間続けられた。その結果、遂に一切蔵経に通じ、三つの現世の愛欲を断ち、

しかあれば、脇尊者、処胎六十年、はじめて出胎せり。胎内に功夫なからんや。出胎よりのち、八十にならんとするに、はじめて出家学道をもとむ。託胎よりのち、一百四十年なり。まことに不群なりといへども、朽老は阿誰よりも朽老ならん。処胎にて老年なり、出胎にても老年なり。しかあれども、時人の譏嫌をかへりみず、誓願の一志不退なれば、わづかに三歳をふるに、辨道現成するなり。たれか見賢思斉をゆるくせん、年老耄及をうらむることなかれ。この生しりがたし。生か、生にあらざるか。老か、老にあらざるか。四見すでにおなじからず、諸類の見おなじからず。ただ志気を専修にして、辨道功夫すべきなり。辨道に生死をみるに相似せりと参学すべし、いまの生死に辨道するにはあらず。いまの人、あるいは五旬六旬におよび、七旬

阿羅漢の三明の力を得た。これを知ったときの人々は、彼を敬って、脇尊者と敬称した。

脇尊者は、母親の胎内にいること六十年に及んで始めて生れたといわれた。すでに胎内において修行していなかったであろうか。生れてから八十年になろうとするとき、始めて発心して出家した。胎内にいた時からの年を数えると、都合百四十年のちのことである。まことに古来まれなすぐれた人材である。従って、年は道友のだれよりも老いていた。胎内においてもすでに年老いており、出生してからも年老いていた。しかしながら、彼の出家に対してときの人々の非難を顧みず、出家得道の誓願の志を貫いたから、わずか三年の後に、修行が完成したのである。こうなってみると、だれがその先例をおろそかにできようか。年老いて、もうろくしていることを恨みに思ってはならない。

今のこのわれわれの人生について観察し体得することはむずかしい。これが生であるか生でないか、老年であるか老年でないかということについて、見方によって同じでなく、又、その人の機根や境遇によっていろいろの見方はそれぞれ異なっている。仏道の上からは老若の差はない、この道理を会得して、ただ志を専らにして、修行に励むべきである。修行の中にのみ真の生死があることを信じ体験すべきである。生死の中に、その一部として修行があるのではない。いまの人々は、或いは五十歳六十歳になり、或いは七十歳八十歳になって

八旬におよぶに、辧道をさしおかんとするは至愚なり。生来たとひいくばくの年月と覚知すとも、これはしばらく人間の精魂の活計なり、学道の消息にあらず。壮齢耄及をかへりみることなかれ、学道究辦を一志すべし。脇尊者に斉肩なるべきなり。塚間の一堆の塵土、あながちにをしむことなかれ、あながちにかへりみることなかれ。一志に度取せずば、たれかたれをあはれまん。無主の形骸、いたづらに徧野せんとき、眼睛をつくるがごとく正観すべし。

六祖は新州の樵夫なり、有識と称しがたし。いとけなくして父を喪す、老母に養育せられて長ぜり。樵夫の業を養母の活計とす。十字の街頭にして一句の聞経よりのち、たちまちに老母をすてて大法をたづぬ。これ奇代の大器なり、抜群の辦道なり。断臂たとひ容易なりとも、この割愛は大難なるべし、この棄恩はかろかるべからず、黄梅の会に投じて、八箇月ねぶらずやす

からは、修行することをためらい、うとんずるのは愚かの極みである。生まれてから今まで、たとえ、どれほどの年月を生きて来たといっても、これはただ人間の意識の上での働きである。修行の上の働きではない。若いか年とっているかを顧みてはならない。ただ修行の道を究めることに志を尽くしなさい。脇尊者と等しくなることである。墓場のひと握りの土のようなはかない今の生命を、むりに惜しんではならない。むりに顧みてはならない。一度たてた志は貫かねば、だれがだれをあわれむことになろう。持ち主のない死骸が徒らに野に散らばったとき、それをはっきりと見るように、正しくそのことを見抜くべきである。

六祖は新州の木樵であった。学問の素養があるとはいえない。幼いとき、父を失い、老母に養育されて成長した。木樵であった父の仕事を母を養うためのなりわいとしていた。あるとき、街頭の十字路で、金剛経中の一句の経文を聞いてから、急に老母を捨て、仏道を求めて出家した。彼はまれに見る大人物であり、抜群の修行者であった。二祖慧可がひじを断って仏道を求めたことは容易であったかも知れないが、この恩愛のきずなを断つことは非常にむずかしいことであったであろう。このように親の恩を捨てることはなまやさしいことでなかったと思われる。黄梅山の五祖弘忍の会下に加わってから八か月、眠る時

まず、昼夜に米をつく。夜半に衣鉢を正伝す。得法已後、なほ石臼をおひありきて、米をつくこと八年なり。出世度人説法するとも、この石臼をさしおかず。希世の行持なり。

江西馬祖の坐禅することは二十年なり。これ南岳の密印を稟受するなり。伝法済人のとき、坐禅をさしおくと道取せず。参学のはじめていたるには、かならず心印を密受せしむ。普請作務のところに、かならず先赴す。老にいたりて懈惓せず。いまの臨済は江西の流なり。

雲巌和尚と道吾と、おなじく薬山に参学して、ともにちかひをたてて、四十年わきを席につけず、一味参究す。法を洞山の悟本大師に伝付す。洞山いはく、われ欲レ打二成一片一、坐禅辦道一、已二十年なり。いまその道、あまねく伝付せり。

雲居山弘覚大師、そのかみ三峰庵に住せしとき、天厨送食す。大師あるとき洞山に参じて、大道を決擇してさら

すらなく、休むことなく、昼夜にわたって米をついた。その結果遂に夜中ひそかに五祖の法を正しく受け継いだのである。得法ののちもなお石臼を背中に背負って歩いて、米をつくこと八年であった。一山の住持となって、人を救うために説法をするにも、この石臼を離さず、それは世にもまれな行持であった。

江西の馬祖は、坐禅すること二十年であった。そして南岳（懐譲）の印可を親しく受けたのである。法を継いで人々を教化する時でも坐禅をおろそかにすることを許さなかった。始めて参禅する者に対しては、必ず坐禅を身につけさせた。作務（労働）するときには必ず先に立って働いた。老年となってもそれを怠らなかった。いま有名な臨済宗の人々は、この江西の流れを汲んだ人々である。

雲巌和尚と道吾は、いっしょに薬山に参学して、ともに参学の誓いを立てて、なくなるまで四十年間横になって眠ることもまれで、一心に辦道をしつづけた。そして、洞山の悟本大師に大法を伝えた。またこの洞山はいっている。「私は坐禅修行をすることすでに二十年に及んだ」と。このことは、今に及んでも世間に伝えられている。

雲居山弘覚大師は、以前に三峰庵に住んでいたとき、天人が食べ物を送って奉仕した。大師が、あるとき洞山に参じて、仏道を悟り、再び庵に帰ってき

に庵にかへる、天使また食を再送して師を尋見するに、三日を経て師をみることえず、天厨をまつことなし。大道を所宗とす。辨肯の志気、おもひやるべし。

百丈山大智禅師、そのかみ馬祖の侍者とありしより、入寂のゆふべにいたるまで、一日も為衆為人の勤仕なき日あらず。かたじけなく、一日不作一日不食のあとをのこすといふは、百丈禅師、すでに年老臘高なり、なほ普請作務のところに、壮齢とおなじく励力す。衆これをいたむ、人これをあはれむ、師やまざるなり。つひに作務のとき、作務の具をかくして、師にあたへざりしかば、師、その日一日不食なり。衆の作務にくははらざることをうらむる意旨なり。これを百丈の、一日不作一日不食のあとといふ。いま大宋国に流伝せる臨済の玄風、ならびに諸方の叢林、おほく百丈の玄風を行持するなり。

鏡清和尚住院のとき、土地神かつて

た。天人はまた食物を送って師を訪ねたけれども、三日のあいだ師を見ることができなかった。もはや大師は天人の助力を期待することなく、仏道のみを貫こうとしたのである。その修行の志の固いことについて考えて見るべきである。

百丈山大智禅師は、以前馬祖の侍者であったときから、亡くなる日の夕べに至るまで、一日も修行者たちのために勤めない日はなかった。一日耕さなければ、一日食物をとらないという先例をのこしたのは、百丈禅師がすでに年老いて、長い修行の年月を経てからのことである。それでもなお、作務に従って、若い修行者たちといっしょになってつとめ励んだ。他の修行の僧たちは、これに恐縮し、そのほかの役職の僧達はこれを心配して耕すことを中止せられるように進言したが、百丈はそれをやめなかった。ついにある日、百丈が耕している時、修行僧らが作業の道具を隠して、師に与えなかった。師はその日一日遂に食物をとらなかった。それは、修行僧たちの作務に加わらなかったことを残念に思ったからである。これを百丈の「一日作さざれば一日食わず」の故事と名づける。いま大宋国に伝わっている臨済の宗風や諸方の禅寺は、多く百丈の深い教えを行持しているのである。

鏡清和尚が、ある寺の住持をしていたとき、土地神（寺の土地を守護するため

師顔をみることえず。たよりをえざるによりてなり。

三平山義忠禅師、そのかみ天厨送食す。大顛をみてのちに、天神また師をもとむるに、みることあたはず。

後大潙和尚いはく、我二十年在潙山、喫潙山飯、屙潙山屙、不参潙山道。只牧得一頭水牯牛、終日露回回也。

しるべし、一頭の水牯牛は、二十年在潙山の行持より牧得せり。この師かつて百丈の会下に参学しきたれり。しづかに二十年中の消息おもひやるべし、わするる時なかれ。たとひ参潙山道する人ありとも、不参潙山道の行持はまれなるべし。

趙州観音院真際大師従諗和尚、とし六十一歳なりしに、はじめて発心求道をこころざす。瓶錫をたづさへて行脚し、遍歴諸方するに、つねにみづか

の神）は、師の顔を見ることができなかった。ということは、和尚が修行に専念していたため、会う手掛りがなかったからである。

山平山の義忠禅師は、以前に天人から食物を送られていた。しかしながら師の潮州大顛（宝通）に会ってからは、天人たちには、師の姿は見えなかった。

後大潙和尚がいっている。

「私は二十年間潙山の飯を食べたが、食べたものは全部潙山の便所へ返してしまったから何一つ借りたものはない。そして潙山にも参じたことはない。私は他人の指導を受けるようなのろまではない。ただ一頭の水牯牛を飼って二十年来牧童となって働いて来た」

学人らはこの話を心眼を開いてとくと看るべきだ。ここにいう水牯牛とは二十年間潙山で行持することによって飼うことができたのである。この師は、かつて百丈の手許において学んできた人である。静かに、この二十年間の修行の様子を想像してそれを忘れてはならない。潙山の道を正式に資嗣の礼をつくして学ぶ人はあっても、このように、潙山の教えを全然受けずに、働くことによって仏道を行持することはまれであろう。

趙州観音院の真際大師従諗和尚は、六十一歳のときに始めて発心し道を求めることをこころざした。浄瓶と錫杖をたずさえて行脚し、諸方を行脚修行して歩いたが、常に自分にいい聞かせていた。「七歳の童子であっても、私より

らいはく、七歳童児、若勝レ我者、我即問レ伊。百歳老翁、不レ及レ我者、我即教レ他。

かくのごとくして南泉の道を学得する、功夫すなはち二十年なり。年至八十のとき、はじめて趙州城東観音院に住して、人天を化導すること四十年来なり。いまだかつて一封の書をもて檀那につけず。僧堂おほきならず、前架なし、後架なし。あるとき牀脚をれき。一隻の焼断の燼木を、縄をもてこれをゆひつけて、年月を経歴し修行するに、知事この牀脚をかへんと請するに、趙州ゆるさず。古仏の家風きくべし。

趙州の趙州に住することは、八旬よりのちなり、伝法よりこのかたなり。正法正伝せり。諸人これを古仏といふ。いまだ正法正伝せざらん余人は、師よりもかろかるべし。いまだ八旬にいたらざらん余人は、師よりも強健なるべし。壮年にして軽爾ならんわれら、なんぞ老年の崇重なるとひとしからん、

もすぐれた者ならば、私は彼に道をたずね、百歳の老人であっても、私に及ばない者には、私は道を教えよう」と。このようにして、南泉（普願）の仏道を学んで修行すること二十年であった。八十歳になって、はじめて趙州城東の観音院の住持となって、世間を導くこと四十年であった。その間、寄附のために一通の書も檀家に送らなかった。僧堂は大きくなく、その前架も後架もなかった。あるとき、住持の用いる牀の足が折れた。そこで、趙州は一本の焼きのこりの木を縄で牀に結びつけて、長い間修行をしていた。寺の係の僧が、この牀の足を替えることを願ったが、趙州はそれを許さなかった。このような卓越せる仏祖の家風は後学修行僧の範とすべきである。

真際大師が趙州観音院の住持となったのは、八十歳以後であり、師より仏道を伝授してから後は専ら仏道を正しく伝え来たのであった。それがため、人々は彼を古仏、卓越せる仏祖と尊称している。まだ仏法を伝えないほかの者たちは、仏法の上ではこの師よりも劣っていたであろう。まだ八十歳にならないほかの者たちは、この師よりも元気であるはずである。今若くして強健である私たちと、年老いたこの尊い師と比べる時、仏道の上ではまことに至らぬことで

はげみて辦道行持すべきなり。四十年のあひだ、世財をたくはへず、常住に米穀なし。あるいは栗子・椎子をひろうて食物にあつ、あるいは旋転飯食す。まことに上古龍象の家風なり、恋慕すべき操行なり。

あるとき、衆にしめしていはく、你若一生不離叢林、不語十年五載、無人喚你作唖漢、已後、諸仏也不奈你何。

これ行持をしめすなり。しるべし、十年五載の不語、おろかなるに相似せりといへども、不離叢林の功夫によりて、不語なりといへども唖漢にあらざらん。仏道かくのごとし。仏道声をきかざらんは、不語の不唖漢なる道理あるべからず。しかあれば、行持の至妙は不離叢林なり、不離叢林は脱落なる全語なり。至愚のみづからは、不唖漢をしらず、不唖漢をしらせず。阿誰か遮障せざれども、しらせざるなり。不唖漢なるを、得恁麼なりときかず、得恁麼なりとしらざらんは、あはれむべ

ある。従って、私たちは修行に励んで行持すべきである。

趙州真際大師は、四十年間、世間的な持物をたくわえず、日日の米穀さえなかった。そこで、或いは栗や椎子の実を拾って食物として用い、或いは僧たちが交替で食事をとった。これらのことはまことに先人のすぐれた様子であり、仏弟子達の立派な修行振りである。

趙州和尚は、あるとき僧たちに示していった。

「お前たちがもし一生禅寺を離れず、五年、十年の間、ものをいわなくても、だれもお前たちを唖と呼ばないであろう。それどころか、諸仏もお前たちをどうすることもできないであろう」

これは行持について説いている金言である。

お前らは反省すべきである。五年、十年の間寺を離れず無言の修行を続けることは、無言であっても、他人はお前達を唖とは呼ばないだろう。一生寺を離れない姿がそのまま行持である。五年でも十年でも、坐禅して黙想に耽りつづけても、誰れも唖とはいわない。行持の行き着くところは、禅寺を離れないことである。そして維摩の「不語の唖漢」、唖ならざる唖になること、坐禅辦道すること、それのみである。禅寺を離れないとは、身心を解脱することである。愚かなものは唖ならざる唖を知らない。寂黙の中の説法を知らない。又、自分が知らぬのみならず、他にも教えない。それは意識的に知らせないのでな

き自己なり。不離叢林の行持、しづかに行持すべし、東西の風に東西することなかれ。十年五載の春風秋月、しられざれども、声色透脱の道あり。その道得、われに不知なり、われに不会なり。行持の寸陰を可惜許なりと参学すべし。不語を空然なるとあやしむことなかれ。入之一叢林なり、出之一叢林なり。鳥路一叢林なり、徧界一叢林なり。

大梅山は慶元府にあり、この山に護聖寺を草創す。法常禅師その本元なり。禅師は襄陽人なり。かつて馬祖の会に参じてとふ、「如何是仏」と。馬祖いはく、「即心是仏」と。法常このことばをききて、言下大悟す。ちな

く、自己の迷妄のためである。それが啞ではないということの真の意味を聞かず、それについて悟らない者は、あわれむべきものである。お前らは、禅寺を離れない行持を静かに行持することだ。東西の風のように、風のままに歩き廻るばかりが遍参（参学）ではない。五年十年の春風、秋月を自分ではそれと気がつかないほど「不離叢林」の行持の工夫があれば、春風秋月を解脱することができる。その解脱の行持、この境地は自分も知らず、自分にも会得されない自己を離れた行持であるからである。故に自他「言詮不及」の妙味である。黙然として無言であることが何もしないむなしいこと、役にたたぬことであると考えてはならない。これが叢林に入って黙して坐禅することも、また、ここを出て遍歴するのも、此れ皆叢林の行持の姿である。これ鳥の路の諸縁を離れた我見我執のない境界も、宇宙全体を悉く自己と一如した内観の境界も、皆禅林を離れぬ仏祖の行持の現成である。

大梅山は慶元府にある。この山に護聖寺を創建した人は、法常禅師である。禅師は襄陽の人である。かつて馬祖の会下に参じてたずねた。

「仏とはどのようなものですか」

それに対して馬祖は答えた。

「この心はそのまま仏なのだ」

みに大梅山の絶頂にのぼりて、人倫に不群なり、草庵に独居す。松実を食し、荷葉を衣とす。かの山に小池あり、池に荷おほし。坐禅辦道すること三十余年なり。人事たえて見聞せず、年暦おほよそおぼえず。四山青又黄のみをみる。おもひやるには、あはれむべき風霜なり。師の坐禅には、八寸の鉄塔一基を頂上におく。如戴宝冠なり。この塔を落地却せしめざらんと功夫すれば、ねぶらざるなり。その塔、いま本山にあり、庫下に交割す。かくのごとく辦道すること、死にいたりて懈倦なし。かくのごとくして年月を経歴するに、塩官の会より一僧きたりて、やまにいりて拄杖をもとむるちなみに、迷山路して、はからざるに師の庵所にいたる。不期のなかに師をみる。すなはちとふ、「和尚この山に住してよりこのかた、多少時也」師いはく、「只見四山青又黄。」この僧またとふ、「出山路、向什麼処去。」師いはく、「随流去。」この僧、あやしむここ

法常はその言葉を聞いて、言下に大悟した。そこで、大梅山の絶頂にのぼって、人と交らず、草庵に住んだ。そして杉の実を食し、蓮の葉を衣としていた。その山に小さな池があり、池には蓮が多かったのである。坐禅して修行すること三十数年であった。世間のことには少しも拘らず、年月もみな忘れて、ただ四方の山々が青くなったり黄色くなったりして、季節の移り変るのを知るばかりであった。その赤貧の生活は憐れでもあり、思いみれば嘆賞すべき年月であった。

師は坐禅のときには、八寸の高さの鉄塔をひとつ頭の上に置いて、ちょうど宝冠をかぶっているようであった。この塔を落さないように努力したため、眠らなかったのである。その塔は、いま大梅山の護聖寺の庫裡にあって代々引き継がれて、記録されている什具である。師は死に至るまでこの厳しい修行を怠らなかった。

このような永い年月が過されたとき、塩官（斉安）禅師の門下からひとりの僧がやって来て、山にはいって拄杖（禅者の十八具の一）を探しているとき、山道に迷って、はからずも師の庵のあるところに来た。そして思いがけずに師に会った。そこでたずねた。

「和尚さまはこの山に住みはじめてから、いままでどれほどの時がたちましたか」

ろあり。かへりて塩官に挙似するに、塩官いはく、そのかみ江西にありしとき、一僧を曾見す、それよりのち消息をしらず。莫是此僧否。

つひに僧に命じて師を請するに、出山せず。偈をつくりて答するにいはく、摧残枯木倚二寒林一、幾度逢レ春不レ変レ心、樵客遇レ之猶不レ顧、郢人那得二苦追尋一。つひにおもむかず。これよりのちに、なほ山奥へいらんとせしちなみに、有頌するにいはく、一池荷葉衣無レ尽、数樹松華食有レ余、剛被二世人知二住処一、更移二茅舎一入二深居一。つひに庵を山奥にうつす。

それに対して師が答えた。

「ただまわりの山が青くなったり黄色くなったりするのを見ただけだ」

この僧がまたたずねた。

「山を出る道はどちらの方向につづいていますか」

師は答えた。

「流れにしたがって続いている」

この僧は、それを不審に思った。帰ってから塩官に報告したところ、塩官がいった。

「昔、私が江西にいたとき、ひとりの僧に会ったことがある。それからの消息は知らない。それはこの僧ではなかろうか」と。

そこで、その僧を遣して、師を招いたところ、山から下りて来なかった。そして偈文を作って答えていった。

「切り残された枯木が寒林にあり、いくたび春に会っても心を動かしたことがない。木こりさえそれを見て顧みないのに、大工が求めることができようか」

そしてついに招きに応じなかった。そののち、なお山奥へはいろうとしたときに、又、偈を作って曰く、

「池の蓮を切ることはできず、数本の松の果は食べ尽くすことはできない。

あるとき、馬祖ことさら僧をつかはしてとはしむ、「和尚そのかみ馬祖を参見せしに、得何道理、便住此山なる。」師いはく、「馬祖われにむかひていふ、即心是仏。すなはちこの山に住す。」僧いはく、「近日仏法また別なり。」師いはく、「作麼生別なる。」僧いはく、「馬祖いはく、非心非仏とあり。」師いはく、「這老漢、ひとを惑乱すること、了期あるべからず。任他非心非仏、我祇管即心是仏。」

この道をもちて馬祖に挙似す。馬祖いはく、梅子熟也。

むざむざ世間に居所を知られたから、さらに庵を移して奥に移ろう」といって、ついに庵を山奥に移した。

あるとき、江西の馬祖が、わざわざこの法常の悟境の程度を知るべく、僧を遣してたずねさせた。

「和尚さまは以前に、馬祖のもとで学ばれたのに、どういうわけで、この山に住んでおられるのですか」

師が答えた。

「師の馬祖がわたくしに向かって、この心がそのまま仏だ、といわれた。そのためこの山に住んでいるのだ」

僧がいった。

「最近では、仏法はそれと違っています」

師がたずねた。

「どのように違うのか」

僧はいった。

「馬祖は、この心も仏でない、といっています」

それに対して、師が答えた。

「老ぼれ爺奴が、人をまどわせているな。心が仏でもない、ということはどうであろうと、わたしの今はただ即身是仏なのだ」

この因縁は、人天みなしれるところなり。天龍は師の神足なり。倶胝は師の法孫なり。高麗の迦智は、師の法を伝持して、本国の初祖なり。いま高麗の諸師は、師の遠孫なり。生前には、一虎一象よのつねに給侍す、あひあらそはず。師の円寂ののち、虎象いしをはこび、泥をはこびて師の塔をつくる。その塔、いま護聖寺に現存せり。師の行持、むかしいまの知識とあるは、おなじくほむるところなり。劣慧のものはほむべしとしらず。貪名愛利のなかに仏法あらましと強為するは、小量の愚見なり。

五祖山の法演禅師いはく、師翁はじめて楊岐に住せしとき、老屋敗椽、僅蔽風雨。ときに冬暮なり、殿堂ことごとく旧損せり。そのなかに、僧堂ことにやぶれ、雪霰満牀、居不遑処なり。雪頂の耆宿、なほ澡雪し、厖眉の尊

僧はこの言葉を馬祖に伝えた。そこで、馬祖はいった。

「梅の実が熟したな」

このいきさつは、世間がみな知っていることである。天龍は、この大梅法常禅師のすぐれた弟子であり、倶胝は、師の流れをくむ禅者である。朝鮮の迦智は、師の教えを伝えて、その国において初祖となった人である。従って、いまの朝鮮の禅者たちは、いずれも師の遠い流れを汲む者である。

師の生前には、一匹の虎と一匹の象が、常につかえていて、お互いに争わなかった。師が亡くなると、この虎と象が石を運び、泥を運んで、師の墓を作った。その墓は、いま護聖寺に現存している。師の立派な行持は、古今のすぐれた師と呼ばれている人たちが、口をそろえてほめるところである。智恵の劣っている者たちは、それがほめるべきことであることを知らない。名声をむさぼり利益を愛することの中に仏法があったらいいのにと期待する者は、あさはかな者のおろかな考えである。

五祖山の法演禅師がいっている。

「わたくしの師（白雲守端）が、始めて楊岐山の住職となったとき、寺の古い建物は垂木がいたんでおり、雨もりやすきま風がひどかった。時は冬の夕暮れで、寺の堂は悉く破損していた。中でも僧堂はことにひどく、雪やあられが

年、皺眉のうれへあるがごとし。衆僧やすく坐禅することなし。衲子投誠して修造せんことを請せしに、師翁却レ之いはく、我仏有レ言、時当二滅劫一、高岸深谷、遷変不レ常、安得三円満如意、自求二称足一ならん。古往の聖人、おほく樹下露地に経行す。古来の勝躅なり、履空の玄風なり。なんだち出家学道する、做手脚なほいまだおだやかならず。わづかこれ四五十歳なり、たれかいたづらなるいとまありて、豊屋をことゝせん。つひに不従なり。

翌日に上堂して、衆にしめしていはく、楊岐乍住屋壁疎、満牀尽撒雪珍珠、縮却項暗嗟嘘、翻憶古人樹下居。つひにゆるさず。しかあれども、四海五湖の雲衲霞袂、この会に掛錫するをねがふところとせり。耽道の人おほきことをよろこぶべし。この道こころにそむべし、この語みに銘ずべし。

床にみちて、それらをじっと耐えていることは大変な苦であった。白髪の老僧はさらに頭の上の白い雪を払わねばならなかった。修行僧の眉毛の長くなった老僧は、この難儀には憂いの太い眉のしわをよせるようであった。そのため、他の僧たちも安心して坐禅することができなかった。そこで、ある僧が、真心をこめて、改築のことを願ったが、わが師の楊岐和尚はそれを退けていわれた。「わが大聖釈尊がいわれたことがある。すべてのものごとは無常である。高い岸や深い谷もすべてが移り変る。すべてのものごとは意のごとく、満足することができようかといわれたが、全くそのとおりである。昔の聖人たちは、樹の下の地面において修行された。それが昔からのすぐれたならわしであり、形を超えて学ぶすぐれた仏道修行の厳しい姿である。五祖の修行を顧みると、現在お前たちの仏道を学ぶ方法手段は、まだまだ至らない。人生は無常である。修行のできる期間は、わずかに四、五十年である。だれが、りっぱな建物を作るためのむだな暇をもっていようか」と。こうしてついに、僧たちの言葉に従われなかった。そして、翌日法堂に上って、僧たちに説いて示した。「楊岐山にはじめて住し、屋根も壁も粗末で、床にはことごとく雪の珠をまき、寒気自ら首をちぢめ、暗にため息をついたが、仏陀が樹下石上の苦難の修行をされたことを回想する」と。

ついに師（白雲守端）は、僧堂の改築を許さなかったのである。それにも拘

演和尚、あるときしめしていはく、行無越思、思無越行。この語おもくすべし。日夜思レ之、朝夕行レ之。いたづらに東西南北の風にふかるるがごとくなるべからず。いはんやこの日本国は、王臣の宮殿なほその豊屋あらず、わづかにおろそかなる白屋なり。出家学道の、いかでか豊屋に幽棲するあらん。もし豊屋をえたる、邪命にあらざるなし、清浄なるまれなり。もとよりあらんは論にあらず、はじめてさらに経営することなかれ。草庵・白屋は古聖の所住なり、古聖の所愛なり。晩学したひ参学すべし、たがゆることなかれ。

黄帝・堯・舜等は、俗なりといへども草屋に居す、世界の勝躅なり。

尸子曰、欲レ観二黄帝之行一、於二合宮一。欲レ観二堯舜之行一、於二総章一。黄

らず、天下の修行者たちは、その門下に加わることを、彼らの願いとしたのである。このように深く道に志す人たちの多かったことを喜ぶべきである。そして、この言葉を肝に銘じるべきである。

法演禅師が、あるとき説いて言った。

「行は思考を越えることはなく、思考は行を越えることがない」……（知行合一、行解相応、思考と行は一つのものである）

この言葉は重視すべきである。

「日夜これを思い、朝夕にこれを行う」ということは、ただ東西南北の風に吹かれるように、うわついたことであるはずがない。ましてこの日本国においては、国王や臣下の宮殿さえりっぱなものではなく、ただの粗末な白茅葺の家である。まして出家して仏道を学ぶ者たちが、どうしてりっぱな家に静かに住むことがあろうか。りっぱな家を得た者で、誤った生活をしていない者はなく、清らかな者はまれである。もとからそれがあるならば別として、改めてそれを得ようとしてはならない。草葺の庵や白茅葺の家は、いにしえの聖人たちの居所であり、いにしえの聖人たちの愛したところである。あとから学ぶ者たちはそれを慕って学ぶべきであり、このことを間違ってはならない。

黄帝や堯や舜たちは、俗世間の者たちではあるが、草葺の家に住んだ。これが世界にすぐれた歴史的事実である。

帝明堂、以レ草蓋レ之、名曰二合宮一。舜之明堂、以レ草蓋レ之、名曰二総章一。

しるべし、合宮・総章は、ともに草をふくなり。いま黄帝・堯・舜をもて、われらにならべんとするに、なほ天地の論にあらず。これなほ草蓋を明堂とせり。俗なほ草屋に居す、出家人いかでか高堂大観を所居に擬せん、慚愧すべきなり。古人の樹下に居し、林間にすむ、在家・出家ともに愛する所在なり。黄帝は崆峒道人広成の弟子なり。広成は崆峒といふ巌のなかにすむ。いま大宋国の国王・大臣、おほくこの玄風をつたふるなり。

しかあればすなはち、塵労中人なほかくのごとし。出家人いかでか塵労中人よりも劣ならん、塵労中人よりもにごれらん。向来の仏祖のなかに、天の供養をうくるおほし。しかあれども、すでに得道のとき、天眼およばず、鬼神たよりなし。そのむねあきらむべし。天衆・神道、もし仏祖の行履をふむときは、仏祖にちかづくみちあり。

秦の宰相尸子の著「尸子」には「黄帝の行いを見ようとすれば、合宮を見なさい。堯や舜の行いを見ようとすれば、総章宮を見なさい。黄帝が政務をとった宮殿は草で葺かれており、合宮と名づけられていた。舜が政務をとった宮殿は草で葺かれており、総章宮と呼ばれていた」と述べている。

学人達は知るべきである。合宮も総章宮も、共に草を葺いたものである。いま、黄帝や堯や舜と比べるならば、その身分は天地よりも更に隔たっている。しかもなお、彼らは草葺の家を宮殿としたのである。俗世間の者たちが草屋に住んでいるのに、出家者たちがどうして高い堂や大きな家を住み家とするのであろうか。これは恥ずべきことである。古人たちは木の下や林間に住んだが、それは在家や出家の者たちが、ともに住むことを愛したところである。黄帝は崆峒山の道人、広成の弟子である。広成は崆峒という岩の中に住んでいた。いま大宋国の国王や大臣たちは、多くこのすぐれた気風を伝えているのである。従ってこのように、ざわざわした、俗世間の者たちでさえこのありさまである。出家者たちが、どうして俗世間の者たちよりも劣るはずがあろう、俗世間の者たちよりも濁っているはずがあろうか。

これまで述べてきた諸仏の中には、天人たちや奉仕を受けた方も多い。しかしながら、すでに大悟の後は、天人たちや鬼神たちも、もはや仏祖に近づく力を失ってしまった。そのことを明らかに知るべきである。天人の者たちや鬼神

仏祖あまねく天衆・神道を超証するには、天衆・神道はるかに見上のたよりなし、仏祖のほとりにちかづきがたきなり。南泉いはく、老僧修行のちからなくして鬼神に覰見せらる。しるべし、無修の鬼神に覰見せらるるは、修行のちからなきなり。

たちが仏祖方の行いに従うときには、仏祖方に近づくという道がある。しかし仏祖があまねく天人や神といわれる者たちを悟らしめるのには、はるかに見る手がかりがなく、仏祖方のかたわらに近づくことはできないのである。

これについて南泉がいっている。

「わたくしは修行の力がなくて、鬼神に見られてしまった」

これによって知るべきである。仏道の修行をしていない鬼神に見られるということは、修行の力がないからである。

太白山宏智禅師正覚和尚の会に、護伽藍神いはく、われきく、覚和尚この山に住すること十余年なり。つねに寝堂にいたりてみんとするに、不能前なり、未之識也。まことに有道の先蹤にあひあふなり。

この天童山は、もとは小院なり。覚和尚の住裏に、道士観・尼寺・教院等を掃除して、いまの景徳寺となせり。師遷化ののち、左朝奉大夫侍御史王伯庠、ちなみに師の行業記を記するに、ある人いはく、「かの道士観・尼寺・

明州寧波大白山天童寺の宏智禅師正覚和尚の会下で下男の姿をしていた伽藍神（寺の守護神）がいうには、「大白山の神と力比べのための呪文を大衆に読んでもらいたいので、和尚に頼みにゆきたいが、実は、正覚和尚はこの山に十年以上も住しておられると聞いているが、いつも和尚の住んでおられる寝堂（常住の所）に行ってみると身がふるえて、前に進んで彼をまともに見ることもできなかった」という話がある。

これはまことに、この和尚のような道を悟った人の前には邪魔外道はよりつけないことは仏祖の足蹟としての一例である。この天童山は、もとは小さな寺であった。正覚和尚が住持であった間に、道教の教院や尼寺を取り払って、今の景徳寺としたのである。

教寺をうばひて、いまの天童寺となせることを記すべし。」御史いはく、「不可也、此事非僧徳矣。」ときの人、おほく侍御史をほむ。

しるべし、かくのごときの事は、俗の能なり、僧の徳にあらず。おほよそ仏道に登入する最初より、はるかに三界の人天をこゆるなり。三界の所使にあらず、三界の所見にあらざること、審細に咨問すべし。身口意および依正をきたして、功夫参究すべし。

仏祖行持の功徳、もとより人天を済度する巨益ありとも、人天さらに仏祖の行持にたすけらるると覚知せざるなり。いま仏祖の大道を行持せんには、大隠小隠を論ずることなく、聰明鈍癡をいふことなかれ。ただながく名利をなげすてて、万縁に繋縛せらるることなかれ。光陰をすごさず、頭燃をはらふべし。大悟をまつことなかれ、大悟は家常の茶飯なり。不悟をねがふことなかれ、不悟は髻中の宝珠なり。ただまさに、家郷あらんは家郷をはなれ、

師が亡くなってからのち、左朝奉大夫（正五位下）の侍御史（検察官）王伯庠が、あることから師の伝記を書くことになったとき、ある人は「禅師が道教の教院や尼寺や教典を教える寺院を奪って、いまの天童寺としたことを書いてください」といった。それに対して、侍御史は「それはよくない。このことは僧侶としての徳とは関係のないことだ」といった。そこで、ときの人々は、多く侍御史をほめたたえた。

諸学人は知るべきである。このようなことは、俗人の得意とすることであり、僧侶の徳ではない。総じて、僧侶は仏道にはいったそのときから、はるかに現世の人間や天人を超越しているのである。僧侶が現世に使われず、現世の基準によって窺い見られないことを、くわしく究めなさい。自己即ち身、口、意の三つの主観の働きと客観との関係、因縁、仏道と衆生、煩悩と悟り、これらについて心から究め尽くしなさい。仏祖方の行持のよい結果が、むろん人間や天人を救う大きな働きとなるのであるが、人間や天人たちは、一向に仏祖方の行持にたすけられているということを自覚しないのである。

いま仏祖の大道を行持しようとするには、ものごとの表裏や大小にこだわらず、聡明とか愚かとかいうこともいってはならない。ただ、いつまでも名声や利益をなげ捨てて、客観的な因縁に囚われ、現実のつながりに縛られてはならない。修行の時をむだにせぬように、頭についた火を払い消すように一心に修

恩愛あらんは恩愛をはなれ、名あらんは名をのがれ、利あらんは利をのがれ、田園あらんは田園をのがれ、親族あらんは親族をはなるべし。名利等なからんも、又はなるべし。すでにあるをはなる、なきをもはなるべき道理、あきらかなり。それすなはち一条の行持なり。生前に名利をなげすてて、一事を行持せん、仏寿長遠の行持なり。いまこの行持、さだめて行持に行持せらるるなり。この行持あらん身心、みづからも愛すべし、みづからもうやまふべし。

大慈寰中禅師いはく、説得一丈、不如行取一尺。説得一尺、不如行取一寸。

これは、時人の行持おろらかにし

行しなさい。修行の外の大悟を待っていてはならない。大悟は日常の修行のうちにあるのである。修行と大悟は一如のものである。悟りに囚われることを願ってはならない。悟りも迷いも超えるところに真の行持が現われるのである。この行持こそ仏祖の家風による茶飯事である。悟りに囚われないことが、仏道修行の最勝最上の宝珠でもある。世の中でいえば、国王の何物にも換えなかったもとどりの中の珠玉の珍重さであろう。ただ家郷にある者は家郷を離れ、恩愛ある者は恩愛を断ち、名声ある者は名声を捨て、利益ある者は利益を棄て、田園ある者は田園を去り、親族ある者は親族を離れなさい。名声や利益には超然として囚われてはならない。すでにあるというこの執着も離れ、ないという失望にも離れるべき道理が、ここに明らかである。それが即ち、なにものにも囚われない仏道の行持なのである。この世において名声や利欲を投げ捨てて、ただ一筋に行持することが、仏の命を永遠のものとする行持である。今のこの行持は、ほかでもなく、ただ行持そのものだけによって行持されるのである。従って、この行持をもつ身心を、自分自身でも愛しなさい、自分自身でも敬いなさい。

大慈寰中禅師はいっている。

「一丈のことを説くよりは、一尺のことを行うに如かず」と。

これは今の人々が行持をおろそかにして、仏道に通じることを忘れているよ

て、仏道の通達をわすれたるがごとくなるをいましむるにたりといへども、一丈の説は不是とにはあらず、一尺の行は一丈説よりも大功なるといふなり。なんぞただ丈尺の度量のみならん、はるかに須弥と芥子との論功もあるべきなり。須弥に全量あり、芥子に全量あり。行持の大節、これかくのごとし。いまの道得は、寰中の自為道にあらず、寰中の自為道なり。

洞山悟本大師道、説取行不得底、行取説不得底。

これ高祖の道なり。その宗旨は、行は説に通ずるみちをあきらめ、説の行に通ずるみちあり。しかあれば、終日とくところに終日おこなふなり。その宗旨は、行不得底を行取し、説不得底を説取するなり。

雲居山弘覚大師、この道を七道八達するにいはく、説時無行路、行時無説路。

この道得は、行説なきにあらず、その説時は、一生不離叢林なり。その行

うであることを戒めているように聞えるが、一丈のことを説くことを悪いといっているのではないのである。一尺の行が一丈の説よりも遙かにすぐれているといっているのである。どうしてただ一丈と一尺との違いばかりであろうか。遙かに大山とけしの粒ほどの違いについて論ずることもできるのである。しかし、大山は大山として全体であり、けしの実はけしの実として全体である。行持の大いなることは、このようなものである。今のこの言葉は寰中禅師のただの言葉ではなく、言葉をこえた言葉なのである。

洞山悟本大師（良价）がいっている。

「行うことのできないことを説き、説くことのできないことを行う」

これは祖師のことばである。その真意は、行いは説くことに通じており、説くことは行いに通じているということである。一日中説いて、一日中行うのである。それは、行うことのできないことを行い、説くことのできないことを説くことである。

雲居山弘覚大師がこの洞山の道について説明している。

「説くときに行いはなく、行うときに説くことはない」

その真意は、文字通り、行いがなく説くことがないということではない。「説くこと」は、一生禅院を離れず、真理を行い現わすことである。「行うこ

時は、洗頭到雪峰前なり。説時無行路、行時無説路、さしおくべからず、みだらざるべし。

古来の仏祖いひきたれることあり、いはゆる、若人生百歳、不レ会二諸仏機一、未レ若三生一日而能決二了之一。

これは一仏二仏のいふところにあらず、諸仏の道取しきたれるところ、諸仏の行取しきたれるところなり。百千万劫の回生回死のなかに、行持ある一日は、髻中の明珠なり、同生同死の古鏡なり、よろこぶべき一日なり。行持力みづからよろこばるるなり。行持のちからいまだいたらず、仏祖の骨髄うけざるがごときは、仏祖の身心ををしまず、仏祖の面目をよろこばざるなり。仏祖の面目骨髄、これ不去なり、如去なり、如来なり、不来なりといへども、かならず一日の行持に稟受するなり。

しかあれば、一日はおもかるべきな

と」は、ある僧が頭を洗って雪峰の処へ行ったという故事に見られるように、無言によって真理を説くことである。このことをなおざりにしてはならない。おろそかにしてはならない。

昔から、諸仏がいい伝えて来たことがある。それは「たとえ人が百年生きても、仏としての自己を悟らないならば、わずか一日を生きてそれを成し遂げたものに及ばない」ということである。

これは、一人二人の仏が述べたことではなく、すべての諸仏が述べて来たことであり、すべての諸仏が行なって来たことである。永遠に生死がめぐるなかで、行持ある一日は、得難い宝である。我と共にある大いなる自己である。歓ぶべき一日である。行持の力によって、行持が歓ばれるのである。まだ、行持の力が足りず、諸仏たちの悟りを受け継いでいないものは、諸仏の身心を尊ばず、諸仏たちの面目を歓ばないものである。諸仏の悟りは、来たり去ったりするものではないが、必ず、我々の一日の行持によって受け継がれるのである。従って、一日は重いものである。徒らに生きる百年は、恨むべき百年である。悲しむべき形骸である。しかし、たとえ百年の月日を空しく奴隷となって馳け回ろうとも、その中の一日の行持を行いとれば、一生の百年を行いとるばかりでなく、次の世の百年をも救うのである。この一日の身命は、尊ぶべき形骸である。そのため、たとえ生きることが一日であっても、真理を悟ることがで

り。いたづらに百歳いけらんは、うらむべき日月なり、かなしむべき形骸なり。たとひ百歳の日月は声色の奴婢と馳走すとも、そのなか一日の行持を行取せば、一生の百歳を行取するのみにあらず、百歳の他生をも度取すべきなり。この一日の身命は、たつとぶべき身命なり、たつとぶべき形骸なり。かるがゆゑに、いけらんこと一日ならんは、諸仏の機を会せば、この一日を曠劫多生にもすぐれたるとするなり。このゆゑに、いまだ決了せざらんときは、一日をいたづらにつかふことなかれ。この一日は、をしむべき重宝なり。尺璧の価直に擬すべからず、驪珠にかふることなかれ。古賢をしむこと、身命よりもすぎたり。しづかにおもふべし、驪珠はもとめつべし、尺璧はうることもあらん、一生百歳のうちの一日は、ひとたびうしなはん、ふたたびうることなからん。いづれの善巧方便ありてか、すぎにし一日をふたたびかへしえたる。紀事の書にしるさざ

きるならば、その一日は永遠の生よりも勝れているのである。従って、まだ悟っていない人は、一日を徒らに無駄に用いてはならない。この一日は、惜しむべき重宝である。それを巨玉の価値と比べてはならない。龍玉と取り換えてはならない。古の賢人たちは一日を身命よりも惜しんだのである。静かに思うべきである。龍玉は求めることができよう。巨玉は手にすることもあろう。しかし一生の百年のうちの一日は、一度、失えば、再び手にすることはなかろう。どのような功みな手段を用いても、過ぎた一日を取り戻したという例は、歴史の書に記されていない。一日を徒らに過さないことは、月日を我がものとして、空しく過さないことである。そのため、古の聖人賢人たちは、月日を、自分の身体よりも国土よりも惜しんだのである。月日を徒らに過してしまうことは、浮世の名声や利害に惑わされることである。月日を徒らに過さないことは、道のなかにあって、道のために行うことである。既に悟っている人は、一日を無駄にしないであろう。ひたすらに道のために行い、道のために説くであろう。このため我々は、古来の諸仏が、一日の修行をも無駄にしないことの理由を知るのである。常にこのことを思い見るべきである。ゆっくり暮れる春の日には、明かるい窓辺に坐って思うべきである。ひっそり淋しい雨の夜には茅葺の家に坐って、そのことを忘れないようにしなさい。光陰はどうしてわが修行を盗むのであろうか。一日を盗むのではない。永遠の恵みを盗むのである。

るところなり。もしいたづらにすごさざるは、日月を皮袋に包含して、もらさざるなり。しかあるを、古聖先賢は、日月ををしみ、光陰ををしむこと。眼睛よりもをしむ、国土よりもをしむ。そのいたづらに蹉過するといふは、名利の浮世に濁乱しゆくなり。いたづらに蹉過せずといふは、道にありながら、道のためにするなり。すでに決了することをえたらん、又一日をいたづらにせざるべし。ひとへに道のために行取し、道のために説取すべし。

このゆゑにしりぬ、古来の仏祖、いたづらに一日の功夫をつひやさざる儀、よのつねに観想すべし。遅遅華日も、明窓に坐しておもふべし。蕭蕭雨夜も、白屋に坐してわするることなかれ。光陰なにとしてかわが功夫をぬすむ。一日をぬすむのみにあらず、多劫の功徳をぬすむ。光陰とわれと、なんの怨家ぞ。うらむべし、わが不修のしかあらしむるなるべし。われ、われとしたしからず、われ、われをうらむる

光陰と我と、なんの仇であろうか。恨むべきことである。我の修行の怠りが、そうするのである。我が我自身でなく、我が我を恨むのである。諸仏にも恩愛がないわけではない。しかし、それを投げ捨てて来たのである。諸仏祖たちにも縁つづきのものがないわけではない。しかし、それを投げ捨てて来たのである。たとえ惜しんでも、自他の縁は惜しみ尽くすことはできない。従って我が恩愛を捨てなければ、恩愛が我を捨てるのである。恩愛をいとおしむならば、恩愛をいとおしみなさい。ほんとうに恩愛をいとおしむということは、恩愛を捨てることである。

なり。仏祖も恩愛なきにあらず、しかあれどもなげすてきたる。仏祖も諸縁なきにあらず、しかあれどもなげすてきたる。たとひをしむとも、自他の因縁をしまるべきにあらざるがゆゑに、われもし恩愛をなげすてずば、恩愛かへりてわれをなげすつべき云為あるなり。恩愛をあはれむべくは、恩愛をあはれむべし。恩愛をあはれむといふは、恩愛をなげすつるなり。

南岳大慧禅師懐譲和尚、そのかみ曹谿に参じて、執侍すること十五秋なり。しかうして伝道授業すること、一器水瀉一器なることをえたり、古先の行履、もとも慕古すべし。十五秋の風霜、われをわづらはすおほかるべし。しかあれども、純一に究辨す。これ晩進の亀鏡なり。寒爐に炭なく、ひとり虚堂にふせり。涼夜に燭なく、ひとり明窓に坐する。たとひ一知半解なくとも、無為の絶学なり。これ行持なるべし。おほよそひそかに貪名愛利をなげすてきたりぬれば、日日に行持の積功

南岳の大慧禅師懐譲和尚は、むかし曹谿山に参じて、六祖大師につかえること十五年であった。そして、一つの器の水を一つの器に移すようにして道を受け継ぐことを得たのである。このような先人の行いは最も慕うべきものである。十五年のさまざまなことのうちには、自分を煩わすことも多かったであろう。しかしながら、ただ一筋に参禅辨道したことは、あとから進む者の鏡である。冬の炉に炭もなく、ひとりがらんとした堂に寝て、秋の夜にともし火もなく、ひとり窓の明かりに向かって坐禅をしていたことは、たとえ学び知ったことは少くても、それが、あらゆるはからいをこえた辨道である。これが真の行持の本体なのである。

総じて、心のうちで名声をむさぼり利益に執着する気持ちをなげ捨ててしま

のみなり。このむね、わするることなかれ。説似一物即不中は、八箇年の行持なり。古今のまれなりとするところ、賢不肖ともにこひねがふ行持なり。

香厳の智閑禅師は、大潙に耕道せしとき、一句を道得せんとするに、数番つひに道不得なり。これをかなしみて、書籍を火にやきて、行粥飯僧となりて、年月を経歴しき。のちに武当山にいりて、大証の旧跡をたづねて、結草為庵し、放下幽棲す。一日わづかに道路を併浄するに、礫のほどばしりて、竹にあたりて声をなすによりて、忽然として悟道す。のちに香厳寺に住して、一盂一衲を平生に不換なり。奇巌清泉をしめて、一生偃息の幽棲とせり。行跡おほく本山にのこれり。平生に山をいでざりけるといふ。

臨済院慧照大師は、黄蘗の嫡嗣なり。黄蘗の会にありて三年なり。純一

えば、日々茶飯事が行持の積み重ねばかりとなるのである。このことを忘れてはならない。懐譲禅師の「大悟の境地を言葉で説いても事実を表現できぬ、語は概念である。大悟の境地は事実であり、体験である。その境地は、八年の行持（修証）によって始めて得られたものである」このように古今においてまれであるということが、賢人、愚人がともに願うべき行持である。

香厳の智閑禅師が、潙山において修行していたとき、師からこの世に未だ何も現われない前のことを話せといわれて、数回考え抜いたが、ついに言うことができなかった。それを悲しんで書籍を火で焼いて、僧堂の大衆の給仕係の僧となって年月を過した。そして、のちに武当山に上って、大証（南陽慧忠）の旧跡をたずねて、草を結んで庵をつくり、世間的なかかわりを捨てて静かな生活を送っていた。そしてある日、道を掃き清めていると、石が飛んで竹に当たって音をたてたことによって、たちまち道を悟った。のちに香厳寺の住持となったが、持ちものはただ一箇の鉢、一枚の衣のみだった。それも住持中とりかえなかった。奇巌や清泉を修行の相手として、一生目立たない静かな生活を送った。入山以来、一度も山を下らなかったという。その行持のあとは永く今にいたるまで武当山に伝えられている。

臨済院慧照大師（義玄）は、黄檗の正統的な後継者である。黄檗の会下にあること三年であった。ただ一心に修行して、睦州の陳尊宿の教えに従って、黄

に辨道するに、睦州陳尊宿の教訓によりて、仏法の大意を黄蘗にとふこと三番するに、かさねて六十棒を喫す。なほ励志たゆむことなし。大愚にいたりて大悟することも、すなはち黄蘗・睦州両尊宿の教訓なり。祖席の英雄は臨済・徳山といふ。しかあれども、徳山いかにしてか臨済におよばん。まことに臨済のごときは、群に群せざるなり。そのときの群は、近代の抜群よりも抜群なり。行業純一にして行持抜群せりといふ。幾枚幾般の行持なりとおもひ擬せんとするに、あたるべからざるものなり。

師在二黄蘗一、与二黄蘗一栽二杉松一次、黄蘗問レ師曰、「深山裏栽二許多樹一作麽。」師曰、「一与二山門一為二境致一、二与二後人一作二標榜一。」乃将レ鍬拍レ地両下。黄蘗拈二起拄杖一曰、「雖レ然如レ是、汝已喫二我三十棒一了也。」師作二嘘嘘声一。黄蘗曰、「吾宗到レ汝大興二於世。」

檗に仏法の大意、根本的な意義をたずねること三度に及んで、あわせて六十回も警策（坐禅の時に用いる樫の三尺位な棒）でたたかれたが、熱烈な求道の志に燃えていた。そして大愚（高安大愚）をたずねて大悟したが、これは黄檗と睦州の二人の禅者の教えによってである。仏祖の中で特にすぐれた人は臨済と徳山であるといわれている。しかしながら徳山はどうして臨済に及ぼうか。まことに臨済のような禅者は、群の中にあって比べることのできないほどのものである。しかも、その当時の禅界は、最近の抜群の禅界よりもさらに抜群なのである。その行いがただ一筋であって行持が抜群であったというが、それがどれほどの行持であったかを、思い定めようとしても当らないほどのものである。

師が黄檗山にあったとき、黄檗とともに杉や松を植えるついでに黄檗が師にたずねた。

「これだけ深山の中に又そんなに沢山の木を植えて一体どうするのですか」

それに対して師が答えた。

「第一はこの寺の景色をよくし、第二には、あとから来る者の目印になります」臨済の考えは日常の行事も人真似でない。本来の面目を行持の上に活現せんとするため、又他の修行者の行持の標幟たらしめんとする意図で、黄檗に太刀打ち、振り上げた様相である。臨済は黄檗の面前で鍬を持って二度力を入れて地を打った。その時、黄檗が拄杖を上げていった。

しかあればすなはち、得道ののちも杉松などをうゑけるに、てづからみづから鍬柄をたづさへけるとしるべし。吾宗到汝大興於世、これによるべきものならん。栽松道者の古蹤、まさに単伝直指なるべし、黄蘗も臨済とともに栽樹するなり。黄蘗のむかしは、捨衆して大安精舎の労侶に混迹して、殿堂を掃灑する行持あり。仏殿を掃灑し、法堂を掃灑す。心を掃灑するに行持をまたず、ひかりを掃灑するに行持をまたず。裴相国と相見せし、この時節なり。

唐宣宗皇帝は、憲宗皇帝第二の子なり。少而より敏黠なり。よのつねに結跏趺坐を愛す、宮にありてつねに坐禅

「こうして杖を上げたが、お前はもう三十棒を食っているじゃないか」と、臨済の太刀に一本やられているのに、高飛車に出ると、

そこで臨済はフーフーとはげしい息を発散して、黙していた。

それに対して黄蘗がいった。

「わたくしの教えは、お前の代になったら大いにこの世に興るだろう」

従ってこのように、道を得てから後も杉や松などを植えるにあたって、自分が手ずから鍬の柄を持ったということを知るべきである。黄蘗が「わたしの教えがお前の代になってから大いに興るだろう」といったのは、このような理由によってに違いない。栽松道者の古い先例が、ここにおいてまっすぐに直接伝えられたのであろう。黄蘗も臨済もともに木を植えたのである。黄蘗のころは、自分につき随う僧たちを捨てて、大安寺の作務の中に混りこんで、堂を掃き清めたという行持があった。仏殿を掃き清め、法堂を掃き清めたのである。それは、心を掃き清めるための行持ではなく、仏の光を掃き清めるための行持でもなく、行持そのものを目的とする行持だったのである。黄蘗の居士となった相国（大臣）の裴休と始めて会ったのは、このころのことである。

唐の宣宗皇帝は、憲宗皇帝の第二子である。幼少のときからさとく賢かった。ふだんから、結跏趺坐を愛していた。宮殿にあって常に坐禅していた。穆宗は、宣宗の兄である。穆宗が位にあったとき、早朝の政務のあとで、宣宗が

す。穆宗は宣宗の兄なり。穆宗在位のとき、早朝罷に、宣宗すなはち戯而して、龍牀にのぼりて揖群臣勢をなす。大臣これをみて、心風なりとす。すなはち穆宗に奏す。穆宗みて、宣宗を撫而していはく、我弟乃吾宗之英冑也。ときに宣宗、としはじめて十三なり。穆宗は長慶四年晏駕あり。穆宗に三子あり。いはゆる、一は敬宗、二は文宗、三は武宗なり。敬宗父位をつぎて三年に崩ず。文宗継位するに一年といふに、内臣謀而、これを易す。武宗即位するに、宣宗いまだ即位せずして、をひのくにあり。武宗つねに宣宗をよぶに癡叔といふ。武宗は会昌の天子なり、仏法を廃せし人なり。武宗あるとき宣宗をめして、昔日ちちのくらゐにのぼりしことを罰して、一頓打殺して、後華園のなかにおきて、不浄を灌するに復生す。つひに父王の邦をはなれて、ひそかに香厳の閑禅師の会に参じて、剃頭して沙弥となりぬ。しかあれど、いまだ不具戒なり。志閑禅師を

戯れに天子の座に上って、群臣にあいさつするまねをした。大臣はこれを見て、気違いだといって、そのことを穆宗に申し上げた。穆宗はそれを見て宣宗をほめていった。「弟はわたくしの一族のすぐれた跡継ぎだ」そのとき宣宗は、まだ十三歳であった。

穆宗は長慶四年（八二四）に亡くなった。穆宗に三人の子があった。一は敬宗、二は文宗、三は武宗であった。敬宗が父の位を継いで三年目に亡くなった。文宗がその位を継いでまだ一年であるというのに、側近が陰謀によって退位させた。そして武宗が即位したが、そのとき宣宗はまだ即位せず、おいの武宗の国にあった。武宗は常に、宣宗をばかおじと呼んでいた。武宗は会昌年間（八四一〜八四六）の天子である。そのとき仏教を迫害した人である。

武宗があるとき、宣宗を呼んで、むかし、父の玉座に上ったことを罰して、一なぐりで打ち殺して、後華園の中において、小便をかけたら生きかえった。

ついに宣宗は、父王の国を離れて、ひそかに香厳の智閑禅師の会下に参じて、剃髪して見習い僧となった。しかしながら、まだ僧として受けるべき具足戒を受けていなかった。智閑禅師とともに諸国を巡って、廬山に至った。そのとき、智閑禅師がみずから瀑布を題としてうたった。

「滝水が崖をうがち石をけずる、その労をいとわない。遠くからこれを見るとき　滝口のいかにも高きを知る」

ともとして遊方するに、廬山にいたる。ちなみに志閑みづから瀑布を題していはく、穿崖透石不辞労、遠地方知出処高。この両句をもて沙弥を釣他して、これいかなる人ぞとみんとするなり。沙弥これを続していはく、渓澗豈能留得住、終帰大海作波濤。この両句をみて、沙弥はこれつねの人にあらずとしりぬ。

のちに杭州塩官斉安国師の会にいたりて、書記に充するに、黄蘗禅師、ときに塩官の首座に充す。ゆゑに黄蘗と連単なり。黄蘗ときに仏殿にいたりて礼仏するに、書記いたりてとふ、「不著仏求、不著法求、不著僧求、長老用礼何為。」かくのごとく問著するに、黄蘗便掌して、沙弥書記にむかひて道す、「不著仏求、不著法求、不著僧求、常礼如是事。」かくのごとく道しをはりて、又掌すること一掌す。書記いはく、「太麤生なり。」黄蘗いはく、「遮裏是什麼所在、更説什麼麤細。」また書記を掌すること一掌す。書記ちなみ

この偈によって、見習い僧をためして、これがどのような人であるか見ようとしたのである。見習い僧はそれに続けてうたった。

「谷の水はとめることができようか、ついには大海にはいって波濤となる」

智閑禅師はこの二行を見て、この見習い僧が常の人ではないと知ったのである。

宣宗はのちに、杭州の塩官斉安国師の会下に加わって、書記に任ぜられたが、黄蘗禅師は、そのとき塩官の首座に任ぜられていた。従って、宣宗は黄蘗と僧堂内の席を並べていた。

黄蘗があるとき、仏殿に行って仏に礼拝していたとき、書記が来てたずねた。「仏法は元来求むるものなき不可得の法であるのに、仏に求めることなく、法に求めることなく、僧に求めることがないとすれば、あなたはなんのために礼拝しているのですか」

このようにいうと、黄蘗はすぐさま平手で書記を叩いて静かにいった。

「仏に求めることもなく、法に求めることもなく、また僧に求めることもないからこそ、いつもこうして礼拝しているのだ」

というやいなや、再び書記を平手で打った。

に休去す。

それに対して書記がいった。書記は、仏道は仏法僧の三宝に囚われるなということは判っているが、「囚われぬ」ということに囚われているから、黄檗にその脚下を見抜かれている。

「荒っぽいな」と書記は怒気をふくんでいい放った。

書記が何処までも、不著三宝の一念に囚われて礼拝を邪魔物扱するため益々迷い込むその危機を截断すべく、黄檗は後の一句を与えた、即ち「三宝に求むるもの、何一つない、それなのに荒っぽいとか親切だとかいうことができるのか」そして書記を三度強く平手で打った。書記はその時、忽然として真意を悟って問答を終えた。

武宗ののち、書記つひに還俗して即位す。武宗の廃仏法を廃して、宣宗すなはち仏法を中興す。宣宗は即位在位のあひだ、つねに坐禅をこのむ。未即位のとき、父王のくにをはなれて、遠地の渓澗に遊方せしとき、純一に辨道す。即位ののち、昼夜に坐禅すといふ。まことに、父王すでに崩御す、兄帝また晏駕す、をひのために打殺せらる、あはれむべき窮子なるがごとし。しかあれども、励志うつらず辨道功夫す。希代の勝躅なり、天真の行持なるべし。

武宗が亡くなったあとで、この書記はついに還俗して即位した。そして、武宗の仏教迫害の法律を廃して、宣宗は仏教を保護した。宣宗は即位してから位にある間、常に坐禅を重んじた。まだ即位していないとき、父王の国を離れて、遠い廬山の谷を訪れたころ、ただひたすらに坐禅修行をした。なお即位ののち、昼夜にわたって坐禅をしたという。まことに、父王はすでに亡くなり、兄もまた、おいのために打ち殺されて亡くなってあわれむべき境遇にある人のようであった。しかしながら仏道に励む志は金剛の如く堅く、たえず修行を怠らなかった。このことは、実にまれに見るすぐれた歴史的事実であり、真実の行持である。

雪峰真覚大師義存和尚、かつて発心よりこのかた、掛錫の叢林、および行程の接待、みちはるかなりといへども、ところをきらはず、日夜の坐禅おこたることなし。雪峰草創の露堂堂にいたるまで、おこたらずして坐禅と同死す。咨参のそのかみは、九上洞山、三到投子する、希世の辦道なり。行持の清厳をすすむるには、いまの人、おほく雪峰高行といふ。雪峰の昏昧は諸人とひとしといへども、雪峰の伶俐は諸人のおよぶところにあらず。これ行持のしかあるなり。いまの道人、かならず雪峰の澡雪をまなぶべし。しづかに雪峰の諸方に参学せし筋力をかへりみれば、まことに宿有霊骨の功徳なるべし。

いま有道の宗匠の会をのぞむに、真実請参せんとするとき、そのたよりもとも難辦なり。ただ二十三十箇の皮袋にあらず、百千人の面面なり。おのおの実帰をもとむ。授手の日くれなん

雪峰真覚大師義存和尚は、かつて発心してからずっと、各地禅寺の修行の道場の会下に参じ、典座となり、常に木杓を持ち歩き、行く先々の道場の典座となって、修行者のために接待供養の役をして諸国をはるばる修行して歩いたが、その忙しい間でも一寸の暇にも、ところをきらわず、日夜の坐禅を怠ることがなかった。雪峰山に道場を開いて、愈々自己の真面目を打ち出すに至るまで、怠ることなく坐禅と生死を共にした。師の雲水時代は、洞山良价を九度もたずね、投子大同を三度までもたずねた、世にもまれな求道者である。行持の清らかな厳しさを人々にすすめるにあたって、いまの禅者たちは、多く雪峰の高遠な行持について嘆賞して述べている。雪峰の求道の初めは他の人々と同じであったけれども、雪峰の智慧と意志の鋭さは、人々の及ぶところではない。これは行持がそうさせたのである。いまの修行者達は、必ず雪峰のこの厳しい修行を学び極めるべきだ。静かに雪峰が諸方で修行したその勇気と努力を顧みるならば、それはまことに前世から伝えられた、すぐれた働きであることがわかるのである。

今日の修行者達が道を悟った師家（師匠）たちの会下に加わってみると、実際、特に個人的に道を乞うとき、その内容が最も摑みにくいのである。ただ二十人三十人の者ばかりでなく、百人千人の修行者たちがいるのである。それがおのおの師家に入室して真実を悟ることを求めているのであるから、いろいろ

とす、打春の夜あけなんとす。あるひは師の普説するときは、わが耳目なくして、いたづらに見聞をへだつ。耳目そなはるときは、師またときをはりぬ。耆宿尊年の老古錐、すでに拊掌笑呵呵のとき、新戒晩進のおのれとしては、むしろのすゑと接するたより、なほまれなるがごとし。堂奥にいるといらざると、師決をきくときかざるとあり。光陰は矢よりもすみやかなり、身命は露よりももろし。師はあれども、われ参不得なるうらみあり。参ぜんとするに、師不得なるかなしみあり。かくのごとくの事、まのあたり見聞せしなり。大善知識、かならず人をしる徳あれども、耕道功夫のとき、あくまで親近する良縁まれなるものなり。雪峰のむかし、洞山にのぼれりけんにも、投子にのぼれりけんにも、さだめてこの事煩をしのびけん。この行持の法操あはれむべし、参学せざらんはかなしむべし。

教えようとすれば日は暮れてしまう。或いは師が修行者に説くときには、修行者たちの機根がなくて、徒らに馬耳東風に聞き流す結果となる。機根がそなわったころには、師の説話は終っている。学徳高い修行者の方で年とった老古参のすぐれた僧たちが手をうって笑っているとき、新しく掛搭して戒律を受けたばかりの後輩の者や晩学の修行者の前では、漸く雪峰の法席の末座に連なる機会も少ないというありさまである。堂の奥にはいる者とはいらない者と、師の真実に触れ、仏道を得る者とまた得ない者がある。光陰は矢よりも速かであり、命は露よりももろいものである。自分は仏道を学ぶ志もあり、また師はあるが、いろいろな事情に囚われて、学ぶことのできない恨みがあり、また学ぼうとしても、師が得られないという悲しみがある。このようなことは、わたくしがまのあたりに見聞きして来たことである。

偉大な師たちは、必ず人の賢不賢を知る眼識は持っているけれども、修行に努力している者たちにとっては、その偉大な師に近づく良縁は、どうしても稀なことである。雪峰がそのむかし、洞山に九度も上り、また投子のもとに三度も上ったときにも、定めてこのような煩わしさと苦難を堪え忍んだことであろう。この生命がけの行持を手本とすべきで、その節操と精進は感嘆すべきである。これを身をもって学ばない者は悲しむべき者である。

正法眼蔵行持第十六上

仁治癸卯正月十八日、書写了。

同三月八日、校点了。懐弉

正法眼蔵第十六巻・行持上

仁治癸卯（みずのとう）正月十八日　書写了。

同三月八月　校点了。　懐弉

正法眼蔵第十六　行持　下

真丹初祖の西来東土は、般若多羅尊者の教勅なり。航海三載の霜華、その風雪いたましきのみならんや、雲煙いくかさなりの嶮浪なりとかせん。不知のくににいらんとす、身命をおしまん凡類、おもひよるべからず。これひとへに伝法救迷情の大慈よりなれる行持なるべし。伝法の自己なるがゆゑにしかあり、伝法の遍界なるがゆゑにしかあり。尽十方界は真実道なるがゆゑにしかあり、尽十方界自己なるがゆゑにしかあり、尽十方界、尽十方界なるがゆゑにしかあり。いづれの生縁か王宮にあらざらん、いづれの王宮か道場をさえん。このゆゑに、かくのごとく西来せり。救迷情の自己なるゆゑに、驚疑

中国禅宗の初祖菩提達磨がインドから中国へ来たことは般若多羅尊者の指示によるものである。航海の三年、霜に閉され、雲路はるかな旅であったであろう。殊に交通未開のそのころ、しかも未知の国に行こうとする、その勇気は身命を惜しむ普通の人たちには、思いも及ばないであろう。これ、ただひたすらに真理を伝えて、迷っている人々を救おうという、大いなる慈悲心から生れた行持なのである。仏道を伝えることが、自己の本来の姿であるからそうなのである。仏道を伝えることが、一切世界に通じているからそうなのである。仏道の道であるからなのである。一切世界が自己であるからそうなのである。一切世界が一切世界であるからそうなのである。どこに生きているものも、達磨大師の生れた王宮に縁のつながらないものはないのである。どこの王宮も、修行の場所であることを妨げないのである。このゆえに、達磨大師はこうしてインドからやって来たのである。迷っている人たちを救う自己であるから、驚くことなく、恐れることもない。迷っている人たちを救うという誓願の一切世界で

なく、怖畏せず。救迷情の遍界なるゆゑに、驚疑せず、怖畏なし。ながく父王の国土を辞して、大舟をよそほふて、南海をへて広州にとづく。使舩の人おほく、巾瓶の僧あまたありといゑども、史者失録せり。着岸よりこのかた、しれる人なし。すなはち梁代の普通八年丁未歳九月二十一日なり。

広州の刺史蕭昂といふもの、主礼をかざりて迎接したてまつる。ちなみに、表を修して武帝にきこゆる、蕭昂が勤恪なり。武帝すなはち奏を覧して、欣悦して、使に詔をもたせて迎請したてまつる。すなはちその十月一日なり。

初祖、金陵にいたりて梁武と相見するに、梁武とふ、「朕即位已来、造寺・写経・度僧、不可勝紀。有何功徳。」師曰、「並無功徳。」帝曰、「何以無功徳。」師曰、「此但人天小果、有漏之因。如影随形、雖有非実。」帝曰、「如何是真功徳。」師曰、「浄智妙円、体自空寂。如是功徳、不以世求。」帝又問、「如何是聖諦第一義

あるから、驚くこととなく、恐れることはないのである。

達磨大師は、父王の国土にいとまを告げてから、長い間、大舟を準備して南海を経て、広州に到着した。同船の人は多く、仕える僧たちも多くいたけれども、歴史家はそれを記録していない。岸についてからのちは、それを知っている人はいなかった。時に、梁代の普通八年（五二七）九月二十一日のことであった。

広州の刺史（知事）の蕭昂という者が、儀仗兵をさしむけて迎え奉った。そして上奏文を書いて蕭昂が謹しんで武帝に差し上げた。武帝は上奏文をご覧になって、喜んで、使いに詔を持たせて、迎え奉った。それは、その年の十月一日のことであった。

初祖達磨は、金陵に行って、梁の武帝に会うと、武帝がたずねた。

「わたくしは即位してからこれまでに、寺を建て、経を写し、僧を供養し、常に仏道の外護をして来ました。それは一々数えることができないほどです。仏教では、因果応報ということがありますが、それによって私にどういうよい功徳がありましょうか」

達磨が答えた。

「みなともに、功徳はありません」

諦。」師曰、「廓然無聖。」帝曰、「対レ
朕者誰。」師曰、「不識。」帝不二領悟一。
師知二機不契一。

失望の色をなした帝は更にたずねた。

「どうしてよい功徳がないのですか」

「そういった善行はただ、人間界や天界における小さな結果をもたらすものに過ぎず、迷いの原因となるばかりであります。それはちょうど、影が形に従っているようなもので、あることはあっても真実のものではありません」

「それでは真の功徳とはどのようなものですか」

「煩悩を離れた解脱の心は清浄で、我欲のない解脱の境地であり、このような境地は、世間的な眼や心で得るものではありません」

「それなら、真理の本体とはどのようなものですか」

「それは凡てを超越している働きであって、その体は影も形もない秋の空のように、カラッとした澄み切った空のものです」と達磨は答えた。

武帝は真理の体が空というなら、現に私もここに坐っているし「あなたも私の前に現としておられる。これは何としたことですか」

「不識(しらない)!!」と言ってつっぱなした。

この不識の語は 最後の達磨の武帝に対する真理の啓示であった筈であろう。然し、帝には、この語は、俗語の「知りません」といって逃げ出したと考えただろう。達磨の不識は、真理自体、仏法そのもの、正法眼蔵そのものの提起であったと考えるべきである。真理は識る、識らぬ已前の差別を超越した浄

ゆゑにこの十月十九日、ひそかに江北にゆく。そのとし十一月二十三日、洛陽にいたりぬ。嵩山少林寺に寓止して、面壁而坐、終日黙然なり。しかあれども、魏主も不肖にしてしらず、はぢつべき理もしらず。

師は南天竺の刹利種なり、大国の皇子なり。大国の王宮、その法ひさしく慣熟せり。小国の風俗は、大国の帝者に為見のはぢつべきあれども、初祖うごかしむるこころあらず。くにをすてず、人をすてず。ときに菩提流支の訕謗を救せず、にくまず。光統律師が邪心をうらむにたらず、きくにおよばず。かくのごとくの功徳おほしといへども、東地の人物、ただ尋常の三蔵および経論師のごとくにおもふは、至愚なり、小人なるゆゑなり。あるひはお

智円明の妙体である。

しかし、この答えを帝は理解しなかった。師は帝と話が合わないことを知った。

このため、その年の十月十九日に、達磨大師はひそかに揚子江の北へ行った。そして、その年の十一月二十三日に洛陽に到着した。そして嵩山の少林寺にとどまって、壁に向かって九年間坐禅しつづけた。しかしながら、魏帝もおろかで達磨大師の真価を知らずに過していた。それが恥ずべきことであることも知らなかった。

師は、南インドの王族の出身であり、大国香至国王の第三皇子である。元は大国のインド王宮においては、王族としてのならわしが久しく伝っている。中国の諸国のような小国のならわしには、大国の王族に対する儀礼に恥ずかしいことも多々あるが、初祖はそのようなことに捉われず、異国を見捨てず異国の人たちを見捨てなかった。インドから中国に来た訳経者の菩提流支や律宗の光統律師の攻撃や誹謗や圧迫に対しても問題にしなかった。このようなすぐれた行いが多いにかかわらず、中国の人たちは菩提達磨がただ普通の経典の学者や論者のように思ったのは、愚かな極みであり、あさはかな者たちであるからであった。或いはまた「禅宗という一宗門の教えを説いているが、それは他の論者たちの言うことも、達磨の教えも同じであろう」と思っていた。これは、仏

もふ、禅宗とて一途の法門を開演するが、自余の論師等の所云も、初祖の正法もおなじかるべきとおもふ。これは仏法を濫穢せしむる小畜なり。

初祖は釈迦牟尼仏より二十八世の嫡嗣なり。父王の大国をはなれて、東地の衆生を救済する、たれのかたをひとしくするかあらん。もし

祖師西来せずば、東地の衆生、いかにしてか仏正法を見聞せむ。いたづらに名相の沙石にわづらふのみならん。いまわれらがごときの辺地遠方の披毛戴角までも、あくまで正法をきくことえたり。いまは田夫農父・野老村童までも見聞する、しかしながら祖師航海の行持にすくはるゝなり。西天と中華と、土風はるかに勝劣せり、方俗はるかに邪正あり。大忍力の大慈にあらずよりは、伝持法蔵の大聖むかふべき処在にあらず。住すべき道場なし、知人の人まれなり。しばらく嵩山に掛錫すること九年なり。人これを壁観婆羅門といふ。史者これを習禅の列に編集す

法を汚すあさはかな者たちである。

初祖は、釈尊から二十八代目の正統な継承者である。父王の大国を離れて、中国の人々を救っている。他のだれがこれと比することができようか。もし、祖師がインドから来なければ、東方の人たちは、どうして仏の正しい教えを見聞したであろうか。徒らに名目ばかりの仏教に煩わされたばかりであろう。いま、われわれのような世界のはしの、遠方の者どもでも、自由に正しい教えを聞くことができたのである。いまは、いなかの老人から子供にいたるまで、それを見聞することができるのは、この貴く会い難い因縁は、全く祖師が航海してこられた行持に救われているのである。しかし、インドと中国では人々の気風、文化等の一々の上においても、はるかに優劣があり、地方の風俗の上においてもはるかに違っている。こういう困難な事情を持つ中国の人々に、仏教を教化するということは実に、大いなる忍耐力を持った人、大慈悲の人でなければ、単に世間的な教えを説く聖人が向かい伝道するところではないのである。ところが、達磨大師には住むべき道場もなく、知人もまれであった。そこで、嵩山の少林寺にとどまること九年に至った。

人々はそれを壁に向いて坐禅をしているバラモンと呼んだ。歴史家は、達磨

れども、しかにはあらず。仏仏嫡嫡相伝する正法眼蔵、ひとり祖師のみなり。

石門林間録云、菩提達磨、初自レ梁之レ魏。経ニ行於嵩山之下一、倚ニ杖於少林一。面壁燕坐而已、非ニ習禅一也。久之人莫レ測ニ其故一、因以ニ達磨一為ニ習禅一。夫禅那諸行之一耳、何足ニ以尽ニ聖人一。而当時之人、以レ之為史者、又従而伝ニ於習禅之列一、使下与ニ枯木死灰之徒一為上レ伍。雖レ然、聖人非レ止ニ於禅那一、而亦不レ違ニ禅那一。如ニ易于陰陽一、而亦不レ違ニ乎陰陽一。梁武初見ニ達磨一之時、即問、「如何是聖諦第一義。」答曰、「廓然無聖。」進曰、「対レ朕者誰。」又曰、「不識。」使下達磨不上レ通ニ方語一、則何於ニ是時一、使ニ能尓一耶。

大師を習禅の部類に入れて編集しているけれども、それは正しくない。仏祖から仏祖へ正しい仏道（真理）を正統的に伝えて来たのは、ただこの祖師達磨大師一人である。

石門の慧洪覚範等の著、臨川謝逸の撰の「林間録」に、「菩提達磨は、はじめの梁から魏に行き嵩山のもと少林寺に錫をとどめた。そして九年間面壁して安らかに坐禅せられているのみであった」と記しているが、しかし達磨の坐禅は習禅（悟るための禅）ではなかった。長い間、世に坐禅は、仏陀から正伝する正法（真理の体験）であることを知らない人々は、坐禅に終始している達磨の真意を知らず、悟りを得るための坐禅の修行者とのみ考えたのである。もともと、禅定は、仏教徒がなすべき修行の一部に過ぎない。というのにどうして達磨は禅定ばかりするのか、またそれだけの価値のあるものであろうかと。当時の仏伝中には、道宣を始め当時の名僧伝を編集する部類分けに、禅僧を仏教の修行の戒、定、慧のその一部に局限した禅を習するものとしている。彼らは生きた達磨の禅、生きた仏法を死灰にならしめている。しかしながら、正伝の伝法を伝来する仏祖方は、そんな死灰の禅定に囚われはしない。その狭義の戒定慧中の一つの禅とも異なってはいない。達磨の禅は、戒、定、慧の三つ即ち三学を融合全一した活きの禅である。それはちょうど、易学での本義は元、陰陽の二つから出たものであるが、さればとて、それは陰陽から離れて、しかも陰

しかあればすなはち、梁より魏へゆくことあきらけし。嵩山に経行して、少林に倚杖す。面壁燕坐すといゑども、習禅にはあらざるなり。一巻の経書を将来せざれども、正法伝来の正主なり。しかあるを、史者あきらめず、習禅の篇につらぬるは、至愚なり、かなしむべし。かくのごとくして嵩山に経行するに、犬あり、堯をほゆ。あはれんべし、至愚なり。たれのこころあらんか、この慈恩をかろくせん。たれのこころあらんか、この恩を報ぜざらん。世恩なほわすれず、おもくする人おほし。これを人といふ。祖師の大恩

陽にそむかないようなものである。禅定もまた同様で、三学を離れたものでない。梁の武帝が始めて達磨に会ったとき、「仏道とは如何」とたずねた。それに対して達磨は「虚空の如くカラッとしたものである」と答える。武帝は「それならば私の前にいるのはだれか」とたずねると、達磨はまた「識りません」といった。この言葉は武帝には全く通じなかった。達磨は、武帝を機縁相合わずとして、誤った仏教の盲信者の故に度しがたしと断念して江を渡って嵩山の少林寺に去ったのである。

このような事情で、達磨大師は、梁から魏へ行ったことは明らかである。前述の嵩山に行って少林寺にとどまった。そして壁に面して坐禅したとはいえ、禅を三学の一つの禅定として習ったのではないのである。達磨の坐禅の正体如何といえば、達磨は一巻の経典も持たず又翻訳したこともなかったけれども、正しい教えを伝える正しい主である。ところが歴史家はそれを明らかにせず、習禅の部門に記載したのは、愚かの至りである。悲しむべきことである。

この達磨が、嵩山に行ったところ、真実のわからない者達がいて、達磨を非難した。これは哀れむべき極みであり、愚かのきわみである。心ある人ならば、この達磨大師の慈恩を軽く見るはずがあろうか。心ある人ならば、この広大な恩に報いないものがあろうか。世間の恩でさえなお忘れず、大切にする人が多い。それを「人」というのである。祖師の大恩は、父母の恩よりもすぐれ

は父母にもすぐるべし、祖師の慈愛は親子にもたくらべざれ。われらが卑賤、おもひやれば驚怖しつべし。中土をみず、中華にむまれず。聖をしらず、賢をみず。天上にのぼれる人いまだなし、人心ひとへにおろかなり。開闢よりこのかた、化俗の人なし、国をすますときをきかず。いはゆるは、いかなるか清、いかなるか濁としらざるによる。二柄三才の本末にくらきによりてかくのごとくなり。いはんや五才の盛衰をしらんや。この愚は、眼前の声色にくらきによりてなり。くらきことは、経書をしらざるによりてなり、経書に師なきによりてなり。その師なしといふは、この経書、いく十巻といふことをしらず。この経、いく百偈いく千言としらず、ただ文の説相をのみよむ。いく千偈いく万言といふことをしらざるなり。すでに古経をしり古書をよむがごときは、すなはち慕古の意旨あるなり。慕古のこころあれば、古経きたり現前するなり。漢高祖および魏

ているはずである。祖師の慈愛は、親子の愛とも比べることのできないほど広大なものである。

われわれの生れた我が日本国は辺鄙な所で、文化にも恵まれず、インドを見たことがなく、中国に生れず、釈尊を知らず、孔子、孟子、荘子等の精神界の偉人も現われず、人心は僧俗共に愚かな者ばかりが多いのである。我が国の始めから今に至るまで、俗世間を教化した宗教家はない。一体日本人は、如何なる状態に於て国家が治まれば泰平になるか、人々の心が正しいか否か、静かか、乱れているのかさえも知らないから、文と武の両道も、天地人三才の本末のこともわからない。まして、宇宙の木火土金水などの五行の盛衰で、世の治乱を知ることがあろうか。その愚かなわけは、目前の事理に暗いからである。それというのは、仏祖の経典を知らないからである。仏祖の経典を教える師がないからである。その師がないということは、経典が幾十巻あるのかを知らず、この経典の幾百の詩偈があるのか、その幾千言なのかを知らず、ただ文字の表面ばかりを読んでいるからである。従って幾千の詩偈の真意や、幾万の言葉の真意を知らないのである。しかし、いやしくも古経を知り古書を読もうとする者は、先人の教えを慕う心があるゆえである。諸仏諸祖の先人の教えや達磨の禅風を慕う心があれば、自己天真の古経が自から現前するのである。漢の高祖および魏の太祖は、天文の偈を明らかにし、地質学上の語を伝えた帝者である。

太祖、これら天象の偈をあきらめ、地形の言をつたゑし帝者なり。かくのごときの経典あきらむるとき、いささか三才あきらめきたるなり。いまだかくのごとくの聖君の化にあはざる百姓のともがらは、いかなるを事君とならひ、いかなるを事親とならふとしらざれば、君子としてもあはれんべきものなり、親族としてもあはれんべきなり。臣となれるも子となれるも、尺璧もいたづらにすぎぬ、寸陰もいたづらにすぎぬるなり。かくのごとくなる家門にむまれて、国土のおもき職、なほさづくる人なし、かろき官位なほをしむ。にごれるときなほしかあり、すめらんときは見聞もまれならん。かくのごときの辺地、かくのごときの卑賤の身命をもちながら、あくまで如来の正法をきかんみちに、いかでかこの卑賤の身命ををしむこころあらん。をしむでのちに、なにもののためにかすてんとする。おもくかしこからん、なほ法のためにをしむべからず。いはんや卑

このような人々が自然の経典を明らかにするとき、いささかでも天地人三才の働きを明らかにする。まだこれら聖君の教化に会わない庶民らは、君に仕え、親に仕える道を知らないから、又これを治める君子も治め甲斐なく哀れなものであり、又親の道を知らないから哀れな親となるのである。臣となっても子となっても、大きい珍宝をも徒らに持ち腐されにし、大切な光陰も徒らに過ぎ去らせてしまう。このような家庭に生れた人に、国の重要な地位を授けてくれる人はなく、軽い官位でさえつけないのである。世が乱れているときには、卑しい家庭の人が地位を占めることもあるが、世の治まっているときには、そのようなことを見聞することさえまれである。

　このような辺地の日本に、このような卑しい身の上であり、あくまでも仏の正しい教えを聞こうとすることに、どうしてこの卑しい身を、仏の正しい教えを聞くために惜しむ道理があろうか。それを惜しんで後になんのために捨てようとするのであろうか。いわんや身分が高く賢い人であっても、なお仏道のために惜しむべきではない。まして、卑しい身命を惜しむべきではない。たとえ卑くても、道のために惜しまず捨てるならば、それは天人たちよりも尊く、世界の王よりも尊いことであろう。あらゆる天の神、地の神や現実世界の者たちよりも尊いことであろう。

　ところが、

賤の身命おや。たとひ卑賤なりといふとも、為道為法のところにをしますずつることあらば、上天よりも貴なるべし、輪王よりも貴なるべし。おほよそ、天神地祇・三界衆生よりも貴なるべし。しかあるに、

初祖は南天竺国香至王の第三皇子なり。すでに天竺国の帝胤なり、皇子なり。高貴のうやまふべき、東地辺国には、かしづきたてまつるべき儀もいまだしらざるなり。香なし、花なし。坐褥おろそかなり、殿台つたなし。いはんやわがくには、遠方の絶岸なり。いかでか大国の皇をうやまふ儀をしらん。たとひならふとも、迂曲してわきまふべからざるなり。諸侯と帝者と、その儀ことなるべし、その礼も軽重あれども、わきまへしらず。自己の貴賤をしらざれば、自己を保任せず。自己を保任せざれば、自己の貴賤もともあきらむべきなり。

初祖は釈尊第二十八世の附法なり。道にありてよりこのかた、いよいよお

初祖達磨大師は、南インドの香至国王の第三皇子である。元は、インドの国の帝室の血筋であり、その皇子である。その尊さを敬うといっても、東方のこの一小辺国日本では、大切にお仕えする礼儀もまだ知らないのである。敬って捧げるべき香もなく、花もなく、敷物も粗末なものであり、宮殿も粗末である。まして、わが国は、遠方の人も、寄りつかないような国である。どうして大国の皇子を敬う国際上の礼儀や作法を知ろうか。たとえ既に外国から多少受け入れていたにせよ、まごまごして身につけることはできないであろう。諸侯と帝者では、それを敬う儀式は異なっているはずである。またその礼にも軽重があるが、それを理解しないのである。自己の貴賤を知らないから、自己の分を守ることができない。自己の分を守ることができなければ、まず第一に、自己の貴賤を明らかにすべきである。

初祖達磨は、仏陀から第二十八代目の法孫で、仏陀の正法を伝えられた仏祖である。皇子の頃の貴い風格は仏道にはいってからのち、ますます尊くなった

もし。かくのごとくなる大聖至尊、なほ師勅によりて身命をしまざるは、伝法のためなり、救生のためなり。真丹国には、いまだ初祖西来よりさきに、嫡嫡単伝の仏子をみず、嫡々面授の祖面を面授せず、見仏いまだしかりき。のちにも、初祖の遠孫のほか、さらに西来せざるなり。曇花の一現はやすかるべし、年月をまちて算数しつべし。初祖の西来はふたたびあるべからざるなり。しかあるに、祖師の遠孫と称するともがらも、楚国の至愚にゑふて、玉石いまだわきまへず、経師論師も斉肩すべきとおもへり。少聞薄解によりてしかあるなり。宿殖般若の正種なきやからは、祖道の遠孫とならず。いたづらに名相の邪路に跉跰するもの、あはれむべし。梁の普通よりのち、なほ西天にゆくものあり、それなにのためぞ。至愚のはなはだしきなり。悪業のひくによりて、他国に跉跰するなり。歩々に謗法の邪路におもむく、

のである。このような偉大な聖者が、師の命令によって、命を惜しまなかったのは、仏道を伝えるためであり、その仏道によって人々を救うためである。中国には、まだかつて初祖がインドより来られる前には、嫡々相承、ひとりの師からひとりの弟子に仏道を伝え嗣ぐ仏道の後継者を見なかった。師の仏心仏面（師の仏としての人格）を嗣いだ仏祖はなかったのである。それが初祖達磨より後も初祖の遠孫のほかは、インドから来た仏祖はなかった。祖師西来意の事実は三千年に一度咲くといわれる優曇華の花の咲くように、再び見られることではない。花は次の三千年の年月を待って数えればよいのである。しかし初祖がインドからやって来るということは、再びあるはずのないことである。ところが、この祖師の流れを汲む者と称する遠孫たちで、「宋人燕石を拾うて宝石と珍重す」の語のように、楚国人の愚痴に迷わされて玉と石を混じている経典の学者、論者たちも初祖は自分達と同列の者と思っている。それは理解が薄いからである。本来の智恵の種子のない者たちは、祖師道の流れを汲む者とはならず、徒らに名前や形ばかりの教えに迷っている。哀れむべきことである。

梁の普通八年に達磨の渡来の後、正伝の仏法が中国に伝わり、その正師があるから、インドに行く必要もないのに、その後唐代においても、なおインドに行く者もあった。それは何のためであろうか。愚かさの極みである。前世の悪い行いにひかれて、他国をさ迷い歩くのである。一歩ごとに教えをそしる誤っ

歩々に親父の家郷を逃逝す。なんだち西天にいたりてなんの所得かある、ただ山水に辛苦するのみなり。西天の東来する宗旨を学せずば、仏法の東漸をあきらめざるによりて、いたづらに西天に迷路するなり。仏法をもとむる名称ありといへども、仏法をもとむる道念なきによりて、西天にしても正師にあはず、いたづらに論師経師にのみあへり。そのゆゑは、正師は西天にも現在せれども、正法をもとむる正心なきによりて、正法、なんだちが手にいらざるなり。西天にいたりて正師をみたるといふ、たれかその人、いまだきこえざるなり。もし正師にあはば、いくそばくの名称をも自称せん。なきによりて自称いまだあらず。また真丹国にも、祖師西来よりのち、経論に倚解して、正法をとぶらはざる僧侶おほし。これ経論を披閲すといへども、経論の旨趣にくらし。これ黒業は今日の業力のみにあらず、宿生の悪業力なり。今生つゐに如来の真訣をきかず、

た道を歩み、一歩ごとに真実の慈愛の家を離れているのである。そのような者たちは、インドに行ってなんの得るところがあろうか。ただ山や海で苦労するばかりである。インドの祖師が中国へやって来た真意を学ばなければ、仏法が東方へ伝えられたことの意味が明らかにならない。かれらはそれを知らず、徒らにインドにおいて迷い歩いているのである。仏法を求めると称してはいるが、真実に仏法を求める求道心がないから、インドにおいても正しい師に会わず、ただ徒らに経典学者、理論家に会うばかりなのである。それはなぜかといえば、正しい師はインドにも現在いるけれども、正しい教えを求める正しい心がないから、正しい教えが彼らの手にはいらないのである。インドに行って正しい師に会ったという者について、だれも聞いたことがないのである。もしあったならば、名前をあげて自称することができるはずである。会ったことがないから自称するものがまだいないのである。

故に中国にも、祖師西来後は、正伝の仏法が伝わっているのであるから、インドに仏法を求める必要もないのである。しかしその後も経論や論頌などで、経典の理論にたよって仏教を学ばんとする傾向が多くなって来た。これらは単に経典の理論を読むとはいえ、経典の理論の真意を知らない愚迷の徒である。このような誤れる行いは、今日において現世から受け継いだ悪い結果ばかりでなく、遠い過去の世からの悪業因縁によるものである。この世において仏の真

如来の正法をみず、如来の面授にてらされず、如来の仏心を使用せず、諸仏の家風をきかざる、かなしむべき一生ならん。隋唐宋の諸代、かくのごときのたぐひおほし。ただ宿殖般若の種子ある人は、不期に入門せるも、あるは算砂の業を解脱して祖師の遠孫となれりしは、ともに利根の機なり、上上の機なり、正人の正種なり。愚蒙のやから、ひさしく経論の草庵に止宿するのみなり。しかあるに、かくのごとくの嶮難あるさかひを、辞せず、いとはず、初祖西来する玄風、いまなほあほぐところに、われらが臭皮袋ををしむで、つゐになににかかせん。

香厳禅師いはく、百計千方只為レ身、不レ知身是塚中塵、莫レ言白髪無ニ言語一、此是黄泉伝語人。

しかあればすなはち、をしむにたとひ百計千方をもてすといふとも、つゐにはこれ塚中一堆の塵と化するものなり。いはんやいたづらに小国の王民につかはれて、東西に馳走するあひ

実を聞かず、仏の正しい教えに照らされず、仏の心をわがものとせず、仏祖方のありさまについて聞かないのは、悲しむべき一生であろう。隋・唐・宋の諸代において、このような者たちが多い。しかしそれに対して、本来の智恵の種子を持っている者たちは、偶然に入門しても、数限りない過去の行いによる因縁を解脱して、祖師の流れを汲む者となり得たのは、皆すぐれた叡知と能力があったからである。真実の人間としての正しい可能性を持っていたからである。愚かな者たちは長い間、経典、理論による概念的な教えにとどまるばかりである。それに対して、この困難な修行を辞せず、いとわず、初祖がインドから伝えた深く最勝なる仏道の教えを、いまなお中国・日本に伝えられ宣揚するに当って、われわれの卑しいからだを惜しんで何になるのであろう。

香厳禅師が言っている。

吾々のあらゆる計画や策略は、ただ自身のためであり、それが、墓の中の塵となることを知らない。言うことをやめよ、「白髪に言葉がない」と。「これは冥土からの使いのことばをもって来る人である」と。

このように、たとえ自分の身を惜しむために、ありとあらゆる百計を尽くしても、ついには墓の中のひと握りの塵と化してしまうのである。まして徒らに

だ、千辛万苦いくばくの身心をかくるしんる。義によりては身命をかろくす、殉死の礼わすれざるがごとし。恩につかはる前途、ただ暗頭の雲霧なり。小臣につかはれ、民間に身命をすつるもの、むかしよりおほし。をしむべき人身なり、道器となりぬべきゆゑに、いま正法にあふ、百千恒沙の身命をすてても、正法を参学すべし。いたづらなる小人と、広大深遠の仏法と、いづれのためにか身命をすつべき。賢不肖ともに進退にわづらふべからざるものなり。しづかにおもふべし。正法よに流布せざらんときは、身命を正法のために抛捨せんことをねがふとも、あふべからず。正法にあふ今日のわれらをねがふべし、正法にあふて身命をすてざるわれらを慚愧せん。はづべくは、この道理をはづべきなり。しかあれば、

祖師の大恩を報謝せんことは、一日の行持なり。自己の身命をかへりみることなかれ。禽獣よりもおろかなる恩

小国の臣民としてつかわれて、あちこちに走り回っている間に、多くの苦労がどれほど身心を苦しめることであろう。義によっては自己の命を軽んじて、殉死の礼をとる者もある。このように、恩義につかわれる者の将来は、ただまっ暗である。小国王の臣としてつかわれ、身命を捨てる者は、昔から多い。それは惜しむべき人の命である。それが仏道を行う者ともなり得るからである。今は、正しい仏道の教えに会っているのである。ここで教えきれないほどの命を捨てても、正しい教えを学びなさい。下らない小人と広大な深い仏の教えと、どちらのために身命を捨てるべきであろうか。賢い者も愚かな者も、ともに身のふり方に迷うべきことはないのである。静かにかえりみるべきだ。正しい仏教が世に伝わっていないときには、身命を仏教のために捨てようと願ってもできないことである。仏教に会う今日のわれらは感謝するべきだ。正しい仏教に会って身命を捨てるべきだ。自分の生を恥かしく思うならば、このことを恥かしく思うべきである。従って祖師の大きな恩にこたえることは、一日の行持である。徒らに自己の身命を顧みてはならない。禽獣よりも愚かな恩愛を惜しみ、捨てないでいてはならない。たとえそれを愛惜しても、長い間それとともに、あることはできないのである。塵芥に等しく、とるに足らない、家門をたのみとして、それに執愛してはならない。たとえ執愛しても、永遠にそこに住むことはできない。昔の仏祖方は賢明であった。みなあらゆる宝玉を捨て、宮

愛、をしむですてざることなかれ。たとひ愛惜すとも、長年のともなるべからず。あくたのごとくなる家門、たのみてとどまることなかれ。たとひとどまるとも、つゐの幽棲にあらず、むかし仏祖のかしこかりし、みな七宝千子をなげすて、玉殿朱楼をすみやかにすつ。涕唾のごとくみる、糞土のごとくみる。これらみな、古来の仏祖の古来の仏祖を報謝しきたれる知恩報恩の儀なり。病雀なほ恩をわすれず、三府の環よく報謝あり。窮亀なほ恩をわすれず、余不の印よく報謝あり。かなしむべし、人面ながら畜類よりも愚劣ならんことは。いまの見仏聞法は、仏祖面々の行持よりきたれる慈恩なり。仏祖もし単伝せずば、いかにしてか今日にいたらん。一句の恩なほ報謝すべし、一法の恩なほ報謝すべし、いはんや正法眼蔵無上大法の大恩、これを報謝せざらんや。一日に無量恒河沙の身命、すてんことねがふべし。法のためにすてんかばねは、世々のわれら、かへり

殿や楼閣を捨てて、それらを涙やつばのように思い、或いは腐った土のように思ったのである。それらはみな、古来の仏祖方が、それ以前の仏祖方に対して仏恩を知り、仏恩を返すことを行持してきた。即ち恩を知り、恩を報ずることが仏道の威儀である。この威儀が仏道、行持なのである。故事に、病雀が助けられ、その報恩のため、恩人の子孫を繁栄させたことがある。又助けられた亀が恩を忘れず、恩人を高い位につけたということがある。悲しむべきことは、人間の形をしていながら畜生よりも恩知らずで愚劣であることである。

今われわれが、仏の真実に会い、その教えを聞くことができるのは、代々の仏祖方の行持の恩によるためである。仏祖方がひとりからひとりへ道を伝えなければ、どうして今日に至ることがあったであろう。ひとつの言葉に対する恩であっても、報恩感謝すべきである。ひとつの教えによる恩であっても、感謝すべきである。まして仏陀の正しい教え、真理であることこの上もない最勝の教えの大恩を報恩感謝せずにはいられようか。一日のうちに数えきれないほどの身命を捨てることを願うべきである。教えのために捨てる死屍は、われわれが代々礼拝し供養するであろう。天人たちや龍神たちもともに敬い尊び、守護し賛嘆するはずである。このような道理によってインドの国には、髑髏（どくろ）を売り、どくろを買うバラモン教徒の風習が、久しく伝えられている。これは教えを聞いた人々のどくろが多くのよい功徳をもたらすといって、尊重さ

て礼拝供養すべし。諸天龍神、ともに恭敬尊重し、守護讃嘆するところなり。道理それ必然なるがゆゑに。西天竺国には、髑髏をうり髑髏をかふ婆羅門の法、ひさしく風聞せり。これ聞法の人の髑髏形骸の、功徳おほきことを尊重するなり。いま道のために身命をすてざれば、聞法の功徳いたらず。身命をかへりみず聞法するがごときは、その聞法成熟するなり。この髑髏は尊重すべきなり。いまわれら道のためにすてざらん髑髏は、他日にさらされて野外にすてらるとも、たれかこれを礼拝せん、たれかこれを売買せむ。今日の精魂かへりてうらむべし。鬼の先骨をうつありき、天の先骨を礼せしあり、いたづらに塵土に化するときをおもひやれば、いまの愛惜なし、のちのあはれみあり。もよほさるるところは、みむ人のなみだのごとくなるべし。いたづらに塵土に化して、人にいとはれん髑髏をもて、よくさいはいに仏正法を行持すべし。このゆゑに寒苦

れているためである。いま道のために身命を捨てなければ、教えを聞くというよい結果は得られない。身命を顧みず教えを聞けば、その学びが成熟するのである。そのようなどくろは尊重すべきである。いまわれわれが、道のために命を捨てずにどくろとなって、他日さらされて野外に捨てられても、だれがそれを礼拝しようか。だれがそれを売買しようか。従って今日のその弱い精神をふり返って恨むであろう。仏の教えを聞かなかったので鬼となり、鬼が前世の骨を恨んで打つことがあり、仏の教えを聞いたことにより、天人になって天人が前世の骨を感謝して礼拝したということがある。徒らに塵と化すときのことを思いみれば、いまのこの身を愛着する気持はなくなり、のちのわが身を哀れむばかりである。われわれの流すいまの涙は、のちの世のわれわれを見る人の涙のようであろう。徒らに塵と化して人にきらわれるどくろのことを思って、いま、幸いにも仏の正しい教えを行持しなければならぬ。

　従ってこの行持のため、寒さによる苦しみを恐れてはならない。寒さによる苦しみが未だかつて人を破ったことはなく、寒さによる苦しみが未だかつて道を破ったことはないのである。ただ修行をしないことを恐れなさい。修行をしないことが人を破り、道を破るのである。暑さを恐れてはならない。暑さが未だかつて人を破ったことはなく、暑さが未だかつて道を破ったことはないのである。修行をしないことが人を破り、道を破るのである。麦を食べ物とし、或

をおづることなかれ。寒苦いまだ人をやぶらず、寒苦いまだ道をやぶらず。ただ不修をおづべし。不修それ人をやぶり、道をやぶる。暑熱をおづることなかれ。暑熱いまだ人をやぶらず、暑熱いまだ道をやぶらず。不修よく人をやぶり、道をやぶる。麦をうけ蕨をとるは道俗の勝躅なり、血をもとめ乳をもとめて鬼畜にならはざるべし。ただまさに行持なる一日は、諸仏の行履なり。

真丹第二祖、大祖正宗普覚大師は、神鬼ともに嚮慕す、道俗おなじく尊重せし高徳の祖なり、曠達の士なり。伊洛に久居して群書を博覧す。くにのまれなりとするところ、人のあひがたきなり。法高徳重のゆゑに、神物倏見して、祖にかたりていふ、将欲二受果一、何滞レ此耶。大道匪レ遠、汝其南矣。

あくる日に、にわかに頭痛すること刺がごとし。其師洛陽龍門香山宝静禅師、これを治せんとするときに、空中有レ声曰、此乃換レ骨、非二常痛一也。

いはわらびをとって食べたということは、出家の者や一般の人たちのすぐれた先例である。血を求めたり、乳を求めたりして、餓鬼や畜生のまねをしてはならない。ただひたすらに行持する一日は、仏としての行いを現わす一日なのである。

中国の第二祖、大祖正宗普覚大師（慧可）は、目に見える神々も目に見えない神々もともどもに仰ぎ慕い、出家も一般人たちも同じく尊んだ高徳の祖師であり、解脱者である。出家前の大師は、伊水と洛水の間に永らくとどまってさまざまの書物を広く学んでいた。中国にもまれな、めったに出世しない人である。仏の教えをよく知り、徳のある人であったから、或るとき天人が現われて、祖師に言った。

「仏としての位を得ようとするならば、どうしてここにとどまっているのですか。大いなる道は遠くにはありません。あなたは南へ行きなさい」

次の日、にわかに頭痛がして、頭を刺すようであった。彼の師である洛陽龍

祖遂以二見神事一白二于師一。師視二其頂骨一、即如二五峰秀出一矣。乃曰、汝相吉祥、当レ有二所証一。神汝南者、斯則少林寺達磨大士、必汝之師也。

この教をききて、祖すなはち少室峰に参ず。神はみづからの久遠修道の守道神なり。このとき窮臘寒天なり、十二月初九夜といふ。天大雨雪ならずとも、深山高峰の冬夜は、おもひやるに人物の窻前に立地すべきにあらず。竹節なほ破す、おそれつべき時候なり。しかあるに、大雪匝地、埋山没峰なり。破雪して道をもとむ、いくばくの嶮難なりとかせん。つゐに祖室にとづくといへども、入室ゆるされず、顧眄せざるがごとし。この夜、ねぶらず、坐せず、やすんことなし。堅立不動にしてあくるをまつに、夜雪なさけなきがごとし。ややつもりて腰をうづむあひだ、おつるなみだ滴々こほる。なみだをみるになみだをかさぬ、身をかへりみて身をかへりみる。自惟すらく、昔人求レ道、敲レ骨取レ髄、刺レ血済レ

門の香山宝静禅師がそれを直そうとしたとき、空中から声がして、

「これはいま頭の骨を替えているのだ。普通の痛みではない」といった。

そこで祖師はついに神に会ったことを師に述べた。師が彼の頭の骨を見ると、それは五つの峰が現われているようであった。そこでいった。

「お前の相はめでたいしるしだ。きっとそのあかしはあるであろう。神がお前に南へ行けといわれたのは、それは少林寺の達磨大師が、お前の師だということに違いない」

この教えを聞いて祖師は、そこで少室峰に行った。その時の神は、祖師みずからの永遠の修行の守護神であった。

ときは、年の押しつまった十二月の寒いときであった。十二月九日の夜であったという。空からたくさんの雨や雪が降っていなくても、深山高峰の冬の夜は、人間が窓の外に立っていることのできるものではないと思われ、竹の節さえ割れるといわれる、恐るべき時候である。ところがそのときは、大雪が一面に積り、山を埋め峰を埋めつくしていた。二祖は、雪を踏みわけて道を求めた。それはどれほどの難儀であったことであろう。そしてついに達磨の室に行き着いたが、室にはいることは許されず、達磨は顧みようともしなかった。二祖は雪の中につっ立った。眠らず、坐らず、やすむことがなかった。直立不動のまま、夜の明けるのを待つばかりだった。降り積る雪は情けを持たないよう

餓。布レ髪掩レ泥、投レ崖飼レ虎。古尚若レ此、我又何人。かくのごとくおもふに、志気いよいよ励志あり。いまいふ古尚若此、我又何人を、晩進もわすれざるべきなり。しばらくこれをわするるとき、永劫の沈溺あるなり。かくのごとく自惟して、法をもとめ道をもとむる志気のみかさなる。澡雪の操を操とせざるによりてしかありけるなるべし。遅明のよるの消息、はからんとするに肝胆もくだけぬるがごとし、ただ身毛の寒怕せらるるのみなり。初祖あはれみて昧旦にとふ、「汝久立二雪中一、当レ求二何事一」かくのごとくきくに、二祖、悲涙ますますおとしていはく、「惟願和尚慈悲、開二甘露門一、広度二群品一」かくのごとくまうすに、初祖曰、「諸仏無上妙道、曠劫精勤、難行能行。非忍而忍。豈以二小徳小智・軽心慢心一、欲レ冀二真乗一、徒労勤苦。」このとき、二祖ききていよいよ誨励す。ひそかに利刀をとりて、みづから左臂を断て置于師前するに、初祖

であった。だんだん積って腰をうずめる間に、落ちる涙がぽとぽとと凍って玉をなし、涙はとめどもなく流れる。道服も下着も凍りついてどの辺も、さわると一様に氷柱が立っている。勿論全身は冷え上ってしまっている。しかし、求道の心の火が、最後の生命だけを護っていてくれていた。

昔の人たちは道を求めるために、大般若経の常啼品には、常啼菩薩が骨をたたいて髄をとり出し、或いは、自分のからだを刺して、血を与えて飢えた者を救った。或いは仏のために自分の髪を泥の上に敷き、或いはがけから自分の身体を投げ出して飢えた虎に与えた。古の求道者たちでさえこのとおりである。わたくしは、これら経典の事実に対して、どうなのだろうと反省してみると、道を求めるには生命を投げだすことだということに目覚め、求道の志は、いよいよ強くなった。

ここに二祖の「古の人たちでさえなおそうであった。それに対してわたくしはどうなのか」という自覚を後の参学者たちは必ず忘れてはならない。もし暫くでも、これを忘れるなれば、永遠に浮かび上れなくなるのである。

二祖は、このように自から考え、道を求める志を、益々一層強いものにしていった。夜明けまでのその寒気は身が破けるほどであったろう。心もつぶれるほどであったろう。そのことを思っただけでも、ただ身の毛のよだつ思いがするばかりである。

ちなみに、二祖これ法器なりとしりぬ。乃曰、「諸仏最初求レ道、為レ法忘レ形。汝今断二臂吾前一求亦可在。」

これより堂奥にいる。執侍八年、勤

初祖はそれを哀れんで、薄暗い明けがたにたずねた。

「お前は長い間雪の中に立って、なにを求めようとしているのか」

このようにたずねると、二祖は悲涙をますますこぼしていった。

「お願いです、和尚さま。お慈悲をもって、すぐれた仏教の門を開き、広く衆生を救いたいと思います」

このようにいうと、初祖が言った。

「仏祖方の仏道は、永遠のときにわたって精進して難行苦行をするのである。それは忍耐の上の忍耐である。どうして小さな徳や小さな智恵をもつ者が軽々しく慢心して、真実の教えを求めようとして、徒らに苦労し、努力することがあろうか。それは無駄なことだ」といい放つのであった。

このとき、二祖はそれを聞いて、いよいよ志を固めた。その瞬間である。ひそかに一剣の閃光が二人の頭上をかすめた。二祖の左の臂が二人の前に切り落された。この時初祖は、二祖が教えを継ぐに足る器であると知ったのである。

そこで初祖は言った。

「仏祖方がはじめに道を求めたとき、仏教のために自分の身を忘れた。お前がわたくしの前で、腕を断って道を求めているのも、また可とすべきである」と。

こうして達磨の仏法の堂奥を極めたのである。それから仕えること八年、あ

労(らう)千万、まことにこれ人天(にんでん)の大依怙なるなり、人天の大導師なるなり。かくのごときの勤労は、西天にもきかず、東地はじめてあり。破顔は古(いにしへ)をきく、得髄は祖に学す。しづかに観想すらくは、初祖いく千万の西来ありとも、二祖もし行持せずば、今日の飽学措大(はうがくそだい)あるべからず。今日われら正法を見聞するたぐひとなれり、祖の恩かならず報謝すべし。その報謝は、余外(よげ)の法はあたるべからず。身命も不足なるべし、国城もおもきにあらず。国城は他人にもうばわる、親子にもゆづる。身命は無常にもまかす、主君にもまかす、邪道にもまかす。しかあれば、これを挙(こ)して報謝に擬するに不道なるべし。ただまさに日日の行持、その報謝の正道なるべし。いはゆるの道理は、日日の生命を等閑にせず、わたくしにつひやさざらんと行持するなり。そのゆゑはいかん。この生命は、前来の行持の余慶なり、行持の大恩なり。いそぎ報謝すべし。かなしむべし、はづべし、仏祖

らゆる苦難の修道をして、ついに一切世間の精神のよりどころとなり、一大指導者となったのである。このような修道の生命を賭けての努力と勇気は、インドにおいても聞かれず、又中国においても始めてのことであった。

大迦葉が破顔微笑して釈尊から仏道を伝えられたことは古に聞いている。そしていま二祖が達磨大師の真髄を得たことについては、二祖に学ぶべきである。静かに思いみるならば、たとえ初祖が幾千万回もインドからやって来ても二祖の行持がなければ、仏道の今日の隆盛はなかったであろう。今日われわれが仏道の教えを見聞する者たちとなれたことは、この二祖の恩に必ず報謝すべきである。

この仏祖に対する感謝の念は、ほかのことによって現わすことのできないものである。身命も不足であろう。一国の城も重要ではない。一国の城は他人にも奪われ、親子にも譲る。身命は死にもまかし、主君にもまかし、邪道にもまかす。従って、これによって報謝の志を現わそうとするのは不適当である。ただまさに日々の行持が、その報謝の志を現わすための正しい道なのである。

ここにいうことの意味は、日々の生命をなおざりにせず、自分のために費さないように行持するのである。それはなぜかといえば、この生命は過去においての先人たちの行持のおかげによるものであり、行持の大恩によるものである。従って急いでそれに対して感謝して報いるべきである。悲しみ、恥ずべき

行持の功徳分より生成(しやうじやう)せる形骸を、いたづらなる妻子のつぶねとなし、妻子のもちあそびにまかせて、破落ををしまざらんことは。邪狂にして身命を名利の羅刹にまかす、名利は一頭の大賊なり。名利をおもくせば、名利をあはれんべし。名利をあはれむといふは、仏祖となりぬべき身命を、名利にまかせてやぶらしめざるなり。妻子親族あはれまんことも、またかくのごとくすべし。名利は夢(む)幻空花(げんくうげ)なりと学することなかれ、衆生のごとく学すべし。名利をあはれまず、罪報をつもらしんることなかれ。参学の正眼(しやうげん)、あまねく諸法をみんこと、かくのごとくなるべし。世人のなさけある、金銀珍玩(こんごんちんぐわん)の蒙恵なほ報謝す。好語好声(かうごかうしやう)のよしみ、こころあるはみな報謝のなさけをはげむ。如来無上の正法を見聞する大恩、たれの人面かわするるときあらん。これをわすれざらん、一生の珍宝なり。この行持を不退転ならん形骸髑髏は、生時死時、おなじく七宝塔におさめ、一切人

ことは、仏祖方の行持の働きによって生れたこのからだを、むだに妻子のしもべとし、妻子のもてあそびにまかせて、落ちぶれて自分を惜しまないことである。それは、誤って身命を、名声や利益の悪鬼に売り渡すことである。名誉や利益は、ひとつの大賊である。名誉や利益を大切に思うならば、名誉や利益を哀れむべきだ。名誉や利益を哀れむということは、仏祖となるべき身命を、名誉や利益にまかせて、破ってしまわないことである。妻子や親族を哀れむということも、またこのようにするべきである。名誉や利益が夢や幻のようなものであると学び、名誉や利益のための罪を積らせてはならない。仏道を学ぶ者の正しい眼は、あまねくすべてのものごとを、正しく見るときには、このように見なければならない。

世間の人の中でも、人間らしい心のある人は、金銀やそのほかの物に、恵まれたことに対してさえ感謝し、やさしい言葉やさしい声をかけられたということに対しても、心ある者はみな感謝してそれに報いようと努力する。まして、仏の無上の正しい教えを見聞する大恩を、だれが忘れることができようか。これを忘れないことが、一生にわたる珍宝である。この行持を退くことなく現わすことが、生のときにも死のときにも、同じように宝の塔におさめて、一切の人間や天人が、みなそれに奉仕するほどの、すぐれたことである。このような大恩があると知るならば、必ず、草の露のようなはかない命を、徒らに

天皆応供養の功徳なり。かくのごとく大恩ありとしりなば、かならず草露の命をいたづらに零落せしめず、如山の徳をねんごろに報ずべし。これすなはち行持なり。この行持の功は、祖仏として行持するわれありしなり。おほよそ初祖・二祖、かつて精藍を草創せず、薙草の繁務なし。および三祖・四祖もまたかくのごとし。五祖・六祖の寺院を自草せず、青原・南岳もまたかくのごとし。

石頭大師は、草庵を大石にむすびて、石上に坐禅す。昼夜にねぶらず、坐せざるときなし。衆務を虧闕せずといゑども、十二時の坐禅かならずつとめきたれり。いま青原の一派の天下に流通すること、人天を利潤せしむることは、石頭大力の行持堅固のしかあらしんるなり。いまの雲門・法眼のあきらむるところある、みな石頭大師の法孫なり。

第三十一祖大医禅師は、十四歳のそのかみ、三祖大師をみしより、服労九

こぼれ落すことなく、山のように重い徳に対して、ねんごろに報いるであろう。これがすなわち、行持ということである。

この行持の働きによって、仏祖として行持した「われ」というものが実現するのである。およそ、初祖や二祖は、かつて寺院を建てず、草を切って土地を開くといった煩わしいことをしなかった。そして、三祖、四祖もまたそのとおりである。五祖、六祖もみずから自分で寺を開いたのではない。青原も、南岳もまたそのとおりである。

石頭大師は、草庵を大きな石の上に結び、石上に坐禅した。昼夜あまり眠らず、坐禅しないときはなかった。また運水搬柴の作務を欠かしたことはなかった。一日中必ず坐禅をつとめてしたのである。いま青原の一派が天下に流通して、人間や天人に恵みを与えているのは、石頭の大いなる努力による行持が堅固であったためである。いまの雲門宗や法眼宗において、仏道のことを明らかにしているものは、みな石頭大師の流れをくむものである。

第三十一祖（中国の四祖）大医道信禅師は、十四歳のとき、三祖鑑智僧璨大師に参じてから、九年間の労役に従った。そして、祖師の教えを継承してから

載なり。すでに仏祖の祖風を嗣続するより、摂心無寐にして脅不至席なること僅六十年なり。化、怨親にかうぶらしめ、徳、人天にあまねし。真丹の第四祖なり。貞観癸卯歳、太宗嚮二師道味一、欲レ瞻二風彩一、詔二赴京一。師上表遜謝、前後三返。竟以レ疾辞。第四度、命レ使曰、如果不レ赴、即取レ首来。使至レ山諭レ旨。師乃引レ頸就レ刃、神色儼然。使異レ之、廻以レ状聞。帝弥加歎慕。就二賜珎繒一、以遂二其志一。

しかあればすなはち、四祖禅師は、身命を身命とせず、王臣に親近せざらんと行持せる行持、これ千歳の一遇なり。太宋は有義の国主なり、相見のものうかるべきにあらざれども、かくのごとく先達の行持はありけると参学すべきなり。人主としては、身命をしまず、引頸就刃して身命をしまざる人物をも、なほ歎慕するなり。これいたづらなるにあらず、光陰をしみ、行持を専一にするなり。上表三返、奇代の例なり。いま澆季には、もとめて

は、心を静めて坐禅して、眠ることなく、脇を床につけないことが、ほとんど六十年に及んだ。その教化は、あまねく平等に及ぼされ、その徳は、人間、天界にまで伝わっていた。これぞ名の高い第四祖である。

貞観十七年（六四三）、唐の太宗は、師の宗風を尊び、その人柄を見ようとして、都へ来るようにと詔を下した。師は返書を奉っておことわりすること前後三遍に及び、ついに病気を理由に辞退した。太宗は、四度目の使いに「もしどうしても来ないならば、首を取って来い」と命じた。使いは四祖の住する山に行って、そのことを述べて四祖にさとした。すると師は、首を刃の前にさし出して、顔色は厳然として端坐していた。使者はこのたぐいまれな態度に畏れ感激して、帰ってその様子を帝に申し上げた。この話に帝はいよいよ師を賛嘆し敬慕信仰した。そして高価な絹を贈って、それによって師に敬意を表したいという志を遂げたのである。

従ってこのように、四祖禅師が、身命を身命とせず、国王や大臣に近づくまいとして行持した行持は、千年に一度しか会えないような、すぐれたことである。太宗は道義を知るすぐれた国主であり、それに会うことは気の進まないことではないはずであるが、このように国王や大臣を避けようとする先人の行持があったということを、身をもって学ぶべきである。人間界における主人である太宗の側からすれば、身命を惜しまず刃の前にさし出して、身命を惜しまな

帝者にまみえんとねがふあり。
　高宗永徽辛亥歳閏九月四日、忽垂誡門人曰、一切諸法、悉皆解脱。汝等各自護念、流化未来。言訖安坐而逝。寿七十有二。塔于本山。明年四月八日、塔戸無故自開。儀相如生。爾後門人、不敢復閉。

しるべし、一切諸法、悉皆解脱なり。諸法の空なるにあらず、諸法の諸法ならざるにあらず、悉皆解脱なる諸法なり。いま四祖には、未入塔時の行持あり、既在塔時の行持あるなり。生者かならず滅ありと見聞するは小見なり、滅者は無思覚と知見せるは小聞な

かった人物をも、なお賛嘆して敬慕するのである。これは、意味なくしてやっているのではなく、又四祖の態度も光陰を惜しんで、ただひたすらに行持をするためのやむにやまれないことなのである。帝に向かって、三度断りの返書を奉ることは、まれにみる例である。ところがいまの末世においては、求めて帝にまみえることを最上の喜びとして自ら願う者が多々いるのである。

四祖は、唐の高宗の代、永徽二年（六五一）、閏九月四日、急に門人たちに示していった。「すべてのものごとは悉くみな解脱している。お前たちは各自にその本分を守り、末世の世を教化しなさい。」このようにいい終って、安坐したまま亡くなった。年は七十二歳であり、本山（破頭山）に舎利を収めて塔が建てられた。次の年の四月八日に、塔の戸がなにもしないのに自ら開き、安坐したその姿は、生けるがごとくであった。そのため門人たちはあえてそれを閉じようとしなかった。

この話について、修行する者は知るべきである。すべてのものごとはことごとくみな解脱している。すべてのものごとは、執着すべきものは何もない、解脱のものごとである。解脱というと一切はただ空と思う。またすべてのものごとは、差別の相を滅した処に解脱が認められるのではない。諸法として現われているままの当体自体が悉くみな解脱しているのである。すべてのものごとの真実の姿自体が解脱なのである。いま四祖には、塔にはいらない前の生前の行

り。学道には、これらの小聞・小見をならふことなかれ。生者の滅なきもあるべし、滅者の有思覚なるもあるべきなり。

福州玄砂宗一大師、法名師備、福州閩県人也。姓謝氏。幼年より垂釣をこのん。小艇を南台江にうかめて、もろもろの漁者になれきたる。唐の感通のはじめ、年甫三十なり、たちまちに出塵をねがふ。すなはち釣舟をすてて、芙蓉山霊訓禅師に投じて落髪す。予章開元寺道玄律師に具足戒をうく。

布納芒履、食纔接レ気。常終日宴坐。衆皆異レ之。与二雪峰義存一、本法門昆仲。而親近若二師資一。雪峰以二其苦行一、呼為二頭陀一。一日雪峰問曰、「阿那箇是備頭陀。」師対曰、「終不三敢誑二於人一。」異日雪峰召曰、「備頭陀何不二徧参去一。」師曰、「達磨不来東土、二祖不往西天。」雪峰然之。

持があり、さらには、すでに塔にはいってからの行持がある。生者は必ず滅すと考えるのはあさはかな見方である。死者は知覚を持たないと考えるのはあさはかな理解である。仏道を学ぶにあたっては、このような小さな理解や小さな見方をまねてはならない。生者に死のないこともあり、滅者に知覚のあることもあるはずである。

福州の玄沙宗一大師は、出家名を師備といい、福州閩県の人である。俗姓は謝である。幼いときから釣りを好んだ。そして小舟を南台江に浮かべて、世の常の漁夫になった。唐の感通年間（八六〇—八七三）に三十歳となった。そしてたちまち俗世間を離れることを願った。ただちに釣舟を捨てて、芙蓉山の霊訓禅師に参じて、頭を丸めた。そして、江西開元寺の道玄律師から出家としての正式の戒を受けた。

粗末な袈裟に藁草履をはき、食物はわずかに命をつなぐばかりのものであった。常に一日中坐禅していた。僧たちは、みなそれをまれに見る修行者と考えた。雪峰とは殊に気が合って、そしてその親しみ方は師と弟子のようであった。雪峰は彼の苦行を頭陀（真剣な修行者）と呼んで尊敬した。

或とき雪峰は玄沙にたずねた。

「お前皆が頭陀と呼ぶが、それは何者なのだ」

それに対して師は答えた。

ついに象骨山にのぼるにおよむで、すなはち師と同力締構するに、玄徒臻萃せり。師の入室咨決するに、晨昏にかはることなし。諸方の玄学のなかに、所未決あるは、かならず師にしたがひて請益するに、雪峰和尚いはく、備頭陀にとふべし。師まさに仁にあたりて、不譲にしてこれをつとむ。抜群の行持にあらずよりは、恁麼の行履あるべからず。終日宴坐の行持、まれなる行持なり。いたづらに声色に馳騁することはおほしといへども、終日の宴坐はつとむる人まれなるなり。いま晩学としては、のこりの光陰のすくなきことをおそりて、終日宴坐、これをつとんべきなり。

「少しも人をだまさないからだ」と、相手の鋒先を見事に転じた。別の日に雪峰が玄沙を呼んでたずねた。
「お前はどうして諸山に参じて求道しないのか」
それに対しての師の答えは、
「達磨は中国に学び来らず、二祖はインドに学びに行かなかった」と。
雪峰はそれを認めた。
のちに雪峰義存が象骨山（雪峰山）に住するようになってからは、そこにおいて玄沙大師と、力を合わせて立派な僧堂を、開単した。この道場に修行僧たちが雲の如く集まって来た。その時でも玄沙大師は雪峰の室にはいって参問すること数年一日の如くであった。諸方からやって来た修行僧たちの中で未解決の公案などがあって、参問するものがあれば、必ず玄沙に従って雪峰の教えについて問うのである。それに対して雪峰和尚は、いつも「師備にたずねなさい」といった。玄沙大師は、その任に当って師に遠慮することなく責任を他に譲らず任を果した。この様な事柄は終日の坐禅、坐禅三昧の抜群の行持がなければ、できるはずがない。一日中倦まずなす坐禅の行持は世にもまれな行持である。徒らに世間的なものごとに引きずり回わされるものは多いが、一日中にわたる坐禅をつとめる人はまれである。いま後進のわれわれは、残りの年月の少いことを恐れて、終日にわたる坐禅をつとめるべきである。

長慶の慧稜和尚は、雪峰下の尊宿なり。雪峰と玄沙とに往来して、参学すること僅二十九年なり。その年月に、蒲団二十枚を坐破す。いまの人の坐禅を愛するあるは、長慶をあげて慕古の勝躅とす。したふはおほし、およぶすくなし。しかあるに、三十年の功夫むなしからず、あるとき涼簾を巻起せしちなみに、忽然として大悟す。三十来年かつて郷土にかへらず、親族にむかはず、上下肩と談笑せず、専一に功夫す。師の行持は三十年なり。疑滞を疑滞とせること三十年、さしおかざる利機といふべし、大根といふべし。励志の堅固なる、伝聞するは或従経巻なり。ねがふべきをねがひ、はづべきをはぢとせん、長慶に相逢すべきなり。実を論ずれば、ただ道心なく、操行つたなきによりて、いたづらに名利には繋縛せらるるなり。

　大潙山大円禅師は、百丈の授記より、直に潙山の峭絶にゆきて、鳥獣為伍して、結草修練す。風雪を辞労する

長慶の慧稜和尚は、雪峰門下のすぐれた師である。雪峰と玄沙の両師に参学することニ十九年であった。その年月の間に、坐禅のための蒲団二十枚を破った。従って、いまの人で坐禅を愛する者があれば、長慶のことを例として、先人を慕うすぐれた行いであるとして、これを慕う人は多いが、それに及ぶ人は少ない。こうして三十年の参禅辨道は空しからず、あるとき、すだれを巻き上げていたときに、その瞬間に大悟した。

　三十年来、かつて故郷に帰らず、親族に会わず、僧堂の隣単（坐牀の隣の人）と談笑せず、専ら参禅につとめた。師の行持は三十年に及ぶものである。仏道に対する疑問に徹してあくまで解決せんとして、三十年にわたって、生命がけのその行持をやめなかったことは、実にすぐれた人というべきであり、偉大な修行者というべきである。その志の堅固なことを伝え聞くことは、真実を伝える記録によって知りえたのである。生きた長慶に接したいと願うなれば、従来の自らの行の恥を恥として、長慶の三十年来の修行参道に学ぶべきである。ところが実際には、道を求める心がなく、純粋の修行が足りないから、徒らに名誉や利益にしばられ、自縄自縛、身動きのできぬおかしい結果におわるのである。

　大潙山大円禅師は、百丈（懐海）から印可を受けてから、ただちに潙山の極めてけわしい山中へ行って、鳥や獣を友として草庵を結んで清貧に甘んじて修練

ことなし、橡栗充食せり。堂宇なし、常住なし。しかあれども、行持の見成すること、四十来年なり。のちには海内の名藍として、龍象蹴踏するものなり。梵刹の現成を願せんにも、人情をめぐらすことなかれ、仏法の行持を堅固にすべきなり。修練ありて堂閣なきは、古仏の道場なり。露地樹下の風、とほくきこゆ。この処在ながく結界となる。まさに一人の行持あれば、諸仏の道場につたはるなり。末世の愚人、いたづらに堂閣の結構につかるることなかれ、仏祖いまだ堂閣をねがはず。自己の眼目いまだあきらめず、いたづらに殿堂精藍を結構する、またく諸仏に仏宇を供養せんとにはあらず、おのれが名利の窟宅とせんがためなり。潙山のそのかみの行持、しづかにおもひやるべきなり。おもひやるといふは、わがいま潙山にすめらんがごとくおもふべし。深夜のあめの声、こけをうがつのみならんや、巌石の穿却するちからもあるべし。冬天のゆきの夜

した。その間、風雪をものともせず参禅辨道を怠らなかった。そしてとちの実や栗の実を常食とした。堂もなく、財もなかった。ただただあるものは潙山の行持の姿のみであった。この間実に四十年の長い年月であった。そしてのちには、天下の名高い寺として、すぐれた修行者たちが諸方からやって来た。潙山は潙仰宗の祖となり、その門下からは、仰山、香厳、霊雲等四十一人の禅匠が輩出した。

このように、たとえ寺院の建立を願うとしても、形だけを求め名利のための寺ではならない。寺の有り方は、寺そのものの内容である。それよりも、仏法の行持を堅固にすべきである。修練があって建物がないのが、仏祖方の道場である。寺のあり方である。寺の前に修行がある。修行があれば、寺は自ら従伴する。露地（大地）や木の下で坐禅をするという宗風は遠くまで聞える。そしてその場所において、長く道場ができる。まさにひとりのすぐれた行持があれば、それはあらゆる仏祖方の道場に伝るのである。末世の愚人は、徒らに寺院の建物の立派なことにこだわってはならない。仏祖方は未だかつて寺院を持とうとしなかったのである。仏道に対する自分の理解がまだできていないのに、徒らに殿堂や寺院を立派にすることは、決して仏たちに対して、仏のための建物を捧げることにはならないのである。それは、自分の名誉や利益の住みかとするために建てられるのである。

は、禽獣もまれなるべし、いはんや人煙のわれをしるあらんや。命をかろくし法をおもくする行持にあらずば、しかあるべからざる活計なり。薙草すみやかならず、土木いとなまず、ただ行持修練し、辦道功夫あるのみなり。あはれんべし、正法伝持の嫡祖、いくばくか山中の嶮岨にわづらふ。潙山をつたへきくには、池あり、水あり、こほりかさなり、きりかさなるらん。人物の堪忍すべき幽棲にあらざれども、仏道と玄奥と、化成することあらたなり。かくのごとく行持しきたれりし道得を見聞す、身をやすくしてきくべきにあらざれども、行持の勤労すべき報謝をしらざれば、たやすくきくといふとも、こころあらん晩学、いかでかそのかみの潙山を目前のいまのごとくおもひやりてあはれまざらん。この潙山の行持の道力化功によりて、風輪うごかず、世界やぶれず、天衆の宮殿おだいかなり、人間の国土も保持せるなり。潙山の遠孫にあらざれども、潙山

潙山のそのむかしの行持を、静かに省み思いみるべきである。それについて思いみるということは、自分がいま潙山に住んでいるように思うことである。深夜の雨の声は、こけをうがつばかりでなく、岩石をえぐるほどの力もあるであろう。冬の雪の夜は、獣もまれにしかいないであろう。まして人のたてる煙は遠くにあって、われがここにいることを知るはずがあろうか。命を軽くし、仏道を重くする行持でなければ、このようなことはできない生き方である。寺を建てるために草を刈ることを急がず、土木を営まず、ただ行持修練して、修行の努力があるばかりである。

いたわしいことには、正しい教えを伝えもった正統の師がどれほど山中の険阻に煩ったことであろうか。潙山について伝え聞くところによれば、池があり、水があり、氷が重なり霧が重なっているところらしい。人間が堪え忍ぶことのできる山奥ではないが、しかも、仏道とその奥深い真実による教化が日々においてなされているのである。このようなきびしい行持を大潙禅師がして来たという話を学ぶにあたっては、自分のからだを休めながら聞くべきではない。しかし、人々は先人の行持は自分のからだを働かせることによってそれに報いるべきことであるということを知らないから、からだを休めて聞くのではあるが、そうであるとはいえ、心のある後進の者たちは、どうしてその者の潙山禅師の行持を、今の目前のことのように思って感銘しないはずがあろうか。

は祖宗なるべし。のちに仰山きたり侍奉す。仰山もとは百丈先師のところにして、問十答百の鶖子なりといへども、潙山に参侍して、さらに看牛三年の功夫となる。近来は断絶し、見聞することなき行持なり。三年の看牛、よく道得を人にもとめざらしん。

芙蓉山の楷祖、もはら行持見成の本源なり。国主より定照禅師号ならびに紫袍をたまふに、祖うけず、修表具辞す。国主とがめあれども、師つゐに不受なり。米湯の法味つたはれり。芙蓉山に庵せしに、道俗の川湊するもの、僅数百人なり。日食粥一杯なるゆゑに、おほく引去す。師ちかふて赴斉せず。あるとき、衆にしめすにいはく、

夫出家者、為レ厭二塵労一。求レ脱二

この潙山の修行の力と教化の働きによって、宇宙は揺がず、世界が破れず、天人たちの宮殿が穏やかであり、人間の国土は保たれているのである。われわれは潙山の流れを汲む者ではないが、潙山は仏道の祖師である。のちに潙山のもとへ、仰山が参じて仕えた。仰山は、もとは故百丈禅師のところにおいて、十を問われれば百を答えるほどの智恵者であったが、潙山のもとに仕えて、さらに修行三年の努力をしたのである。そのようなことは、近来においては、絶えて、見聞することのできない行持である。三年の修行が、仰山のどのような説明も必要とせず、仰山の行持を現わしているのである。

芙蓉山の道楷祖師は、真実の行持現成の本家本元である。師の綿密の宗風が天下に伝わり、遂に徽宗皇帝から定照禅師の号および紫のきぬを賜わったが、祖師は受けず、表を奉って深く辞退した。帝はそれをとがめ、淄州へ謫貶（しまながし）させたけれども、師はついにそれを受けなかった。その翌年赦されて、汴州の芙蓉山に菴を結んだ。師の行事綿密な宗風が伝わって、出家や俗人たちが集まって、一時は数百人となった。しかしそのころ庫院の経済は頗る不如意なので、一日の食べ物は粥一杯と定められていたから、座下の多くは去ってしまった。師は、昼食をとらないことを誓っていた。そしてあるとき僧たちに説いて言った。

出家して仏道修行することは、世間の煩悩を厭い、生死の迷いを解脱するた

生死、休心息念、断絶攀縁、故名出家。豈可以等閑利養、埋没平生。直須両頭撒開、中間放下、遇声遇色、如石上栽華、見利見名、似眼中著屑。況従無始以来、不是不曾経歴、又不是不知次第、不過顚頭作尾。止於如此、何須苦苦貪恋。如今不歇、更待何時。所以先聖教人 只要 尽却今時。能尽今時、更有何事。若得心中無事、仏祖猶是寃家。一切世事、自然冷淡。方始 那辺相応。你不見、隠山至死不肯見人、趙州至死不肯告人。匾担拾橡栗為食、大梅以荷葉為衣。紙衣道者只披紙、玄太上座只著布。石霜置枯木堂、与衆坐臥。只要死了 你心。投子使人 辦米、同煮共餐。要得省取 你事。且従上諸聖、有如此榜様。若無長処、如何甘得。諸仁者、若也於斯体究、的 不虧人。若也不肯承当、向後深恐 費力。山僧行業無取、忝主山門。豈可坐 費

めである。その出家たるものがどうして取るにたらぬ外界の煩わしいこと、世間の名誉や欲心のみの空しいことに拘っていられようか。一時も心を安静にし、あらゆるかかわりを断絶するにある。この堅い信念の下に出家したものが、日常を等閑に費してはならぬ。ただちにあらゆる問題の対立的な考え方をとり払い、またその中間的妥協的な考えも捨てなさい。対立的な世間的なことをするということは、それは石の上に花を植えるように無駄なことである。利益を見、名誉を見ても、それはちょうど目の上のごみのようなものである。まして それを知らないならともかく、人々は永遠の昔から今まで、そのことを経験して来たことであるから、そのありさまを、われわれが知らないわけではない。ただそれを知りながら、本質的なものから離れて対立的な、つまらないことに捉われているに過ぎないのである。どうしてそのようなものをむさぼりまた執着するのであろうか。いま直ちにそれをやめねば、いつのときか、この執着を離れ得る時があろうか。仏祖方は、ただ、このときそのことに全力を尽くすことを教えている。今のときに、今のときを究め尽くさねば、後になってどのようなことができようか。もし今、心中において、なにものも求めることのない境地に至れば、仏祖方でさえ不必要なものとなってしまう。ましてすべての世間的なことがらには冷淡となり、それによって始めて真実にふさわしいものとなる。

常住一、頓忘中先聖附嘱上。今者輙欲レ略下敎古人為二住持一体例上。与二諸人一儀定、更不レ下レ山、不レ赴レ斉、不レ発二花主一。唯将二本院荘課一歳所得一、均作二三百六十分一、日取二一分一用レ之。更不二随レ人添減一。可二以備飯一則作飯、作飯不足 則作粥、作粥不足 則作二米湯一。新到相見 茶湯而已、更不二煎点一。唯置二一茶堂一、自去取用。務要省縁、専一辦道。

諸子は次の話を聞いたことはないか。馬祖の弟子の隠山（潭州龍山）は死に至るまで世間的なことで、人に会おうとせず、趙州従諗は死に至るまで寺の経営面を人に知らせようとしなかった。匾担暁了は橡の実や栗の実を拾って食べ物とし、山林生活をした。大梅法常は蓮の葉を衣とし寒さを凌ぎ、紙衣和尚は暖気のない処に、ただ紙を着、南岳玄泰長老はただ麻衣のみを着ていた。石霜慶諸は二十年来大衆と共に、清貧に甘んじて枯木の如く坐禅三昧なので、人呼んで彼のことを枯木堂と称した。かくも厳しい修行を続けて、なお常に「汝の心畢竟如何」と、生涯を参禅辦道にゆだねた。投子義清は僧たちに同じように米を用意させて、和尚も炊事を担当していっしょに食べ大衆と共に労務をした。それは大衆の修行の時間を少しでも省かせるためである。以上述べた諸仏たちには、このような立派な行持がある。もしこのような長所とする所がなければ、どうしてこんな清貧に甘んじていることができようか。もろもろの人々が、もし諸仏の尊い体験を身をもって究めるならば、決して損にはならないであろう。もしまたこのことを悟らなければ、これから後、おそらくはむだな努力を重ねることになろう。と古仏の厳しい修行のあとをたたえ、自らを省みて言われるに山門の主となっている。どうしてなにもせずに寺の財産を費し、仏祖方が難苦して正法を伝えられたことを忘れることはできようか。今は一切仏祖方の古来住持としてやって来られた先例にならって行持しようと思う。道場

又況活計具足、風景不疎。華解笑、鳥解啼。木馬長鳴、石牛善走。天外之青山寡レ色、耳畔之鳴泉無レ声。嶺上猿啼、露湿二中霄之月一。林間鶴唳、風回二清暁之松一。春風起時、枯木龍吟、秋葉凋而　寒林花散。玉堦鋪二苔蘚之紋一、人面帯二煙霞之色一。音塵寂爾、消息宛然。一味蕭条、無レ可二趣向一。

の経営にあたっては、知事（寺務をとる六人の僧）などに相談して行い、山を下らず檀信徒からの招かれる斎食に赴かず、又喜捨を募らず、ただこの寺の領地からとれる収穫を食料に当て、大衆の増減に拘らず、その総高を三百六十に分けて、毎日その一日分をとって用い、それを一日分の食料の規定とする。飯として足る時は飯とし、足りなければ粥とする。更に粥が不足であれば、重湯（おもゆ）をつくり、新しく掛搭（かた）する者があれば、茶の湯だけをそなえておけばよい。それもこちらから差し出すことはない。設けてある茶を飲むための室で、自分自身がそこへ行って飲むこととする。こうして雑務を省いて時を惜しんでひたすらに修行第一にすることとする。

それによってますます日常の参学修行上の活計さが盛になり豊かとなり、吾が祖門下のけしきもすぐれたもので詩情綿々として尽きぬ。現実の相はまことに美しく凡てのものが動き生々潑剌として輝かしい。微風枝を渡って花も自ら咲くことを知り、野山は春を迎えて鳥自ら鳴くことを恐れる。更に眼を転じて形を超えた境地、絶対境の現実は、木で作った馬でさえ大いに嘶（いなな）き、石でつくった牛でさえよく走り出して無心の往来を初めた。空高くそびえる山の緑にも心を奪われず、耳もとの谿声の音にも心を奪われない全く思慮分別を超えた境地である。更に眼を高くすれば峰に猿が鳴いて露は夜中の月をぬらす。林間に鶴は鳴いて風は明け方の松をめぐる。春風が起るとき枯れていた木は命をふき

山僧今日、向諸人面前説家門、已是不著便。豈可更去陞堂入室、拈槌竪払、東喝西棒、張眉努目、如癇病発相似。不唯屈沈上座、況亦辜負先聖。你不見、達磨西来、到少室山下、面壁九年。二祖至於立雪断臂、可謂受艱辛。然而達磨不曾措了一句。二祖不曾問著一句。還喚達磨作不為人得麼。喚二祖做不求師得麼。山僧毎至説著古聖做処、便覚無地容身、慚愧後人軟弱。又況百味珎羞、逓相供養、道我四事具足、方可発心。只恐做手脚不迭、便是隔生隔世去也。時光似箭、深為可惜。雖然如是、更在他人従長相度、山僧也強教你不得。諸仁者、還見古人偈麼。山田脱粟飯、野菜淡黄虀。喫

返す。秋葉はしぼみ落ちて寒林に赤く散る。この境地そのものたる芙蓉山の階段には苔が模様を描き、人の顔にも霞がかかっている。人の訪れもなくひっそりとして山中寂として心中一塵の汚れもない解脱境である。

わたくしは今日、皆の前において仏道のありがたさを説いた。このことは仏祖のおゆるしを得ての話でなく、ただ私だけの憶面もない見解にすぎない。どうしてこの上、法堂に上り説法したり、個人的な教えを授けたり、槌をふるったり払子を立てたり、或いは一喝し、或いは棒でたたき、或いは眉をつり上げ目をいからせて、癇癪持ちの発作のようなことをする必要があろうか。そのようなことはただ大衆を陥しめるばかりでなく、さらにまた仏祖方の教えに背くもので、釈迦何人ぞ、達磨何人ぞと、釈迦、達磨を臀に敷くなどということは山僧の真似も出来ないことである。

諸子よ、達磨がインドからやって来て、少林寺で、壁に向かって九年の間も坐禅をしておられるではないか。二祖は雪の中に立って自らの腕を切って法を求めるのに極度の難儀をせられたのではないか。しかしながら、この時達磨は決して一語も与えなかった。二祖もまた決して一言も問わなかったのである。ところが、達磨が人を指導しなかったということができようか。両者とも無言三昧の消息であった。この間、二祖が師を求めなかったということが言えようか。わたくしは仏祖方の峻厳なこの行持の事実を説く機会ごとに吾が身の行持

則従レ君喫、不レ喫任二東西一。伏惟、同道、各自努力。珎重。

これすなはち祖宗単伝の骨髄なり。高祖の行持おほしといへども、しばらくこの一枚を挙するなり。いまわれらが晩学なる、芙蓉高祖の芙蓉山に修練せし行持、したひ参学すべし。それすなはち祇薗の正儀なり。

の至らぬことを恥じて身の置きどころのないように思っている。恥ずべきことは、われわれ後進の者たちが行持の軟弱であることである。また末法者のは、衣食のために法を説き百味の飲食を並べ、自分は供養し衣服、臥具、医薬の四つの事を十分にそなえて、それから修行をしようなどという。ただ恐しいことは、衣食足るのみを待っている間に時が経ってしまって、仏道の修行がおろそかにされて、そのため永久に仏道から隔ってしまうことである。光陰は矢のごとくであり、深くそれを惜しむべきである。しかもそうでありながら、私は諸子に無理に強いるわけでない。時間が経てば、わたくしのいうことをわかってくれる時もあろうというものだ。みなは古人の次のような詩を見たことがあろうか。

「新たに開墾した山田にできたもみを取ったばかりの玄米に、野菜は黄色くなっているもの、この粗末な食事を食するも、食せざるも、諸子らに任す。粗末で喉に通らぬ者は、東へなり、西へなり、立ち去ることだ。どうか同安居の大衆諸子よ、各自に努力しなさい。大いに自重自愛をのぞむ」と。上仏祖方以の行持についての垂示は、仏祖の直指単伝の根本義である。芙蓉道楷祖の行持の逸事は数多くあったが、今ここでは、われわれ後進の者たちに、このひとつの話をとりあげることにする。芙蓉道楷祖が芙蓉山において修練された行持を、慕い学ぶべきである。そのことはほかでもないが祇園精舎に説き明かされ

洪州江西開元寺大寂禅師、諱道一、漢州十方県人なり。南岳に参侍すること十余載なり。あるとき、郷里にかへらんとして、半路にいたる。半路よりかへりて焼香礼拝するに、南岳ちなみに偈をつくりて馬祖にたまふにいはく、勧君莫帰郷、帰郷道不行。並舎老婆子、説汝旧時名。

この法語をたまふに、馬祖うやまひたまはりて、ちかひていはく、われ生々にも漢州にむかはざらんと誓願して、漢州にむかひて一歩をあゆまず。江西に一住して、十方を往来せしん。わづかに即心是仏を道得するほかに、さらに一語の為人なし。しかありといへども、南岳の嫡嗣なり、人天の命脈なり。いかなるかこれ莫帰郷。莫帰郷とはいかにあるべきぞ。東西南北の帰去来、ただこれ自己の倒起なり。まことに帰郷道不行なり。道不行なる、帰郷

た釈尊の教えの正しい仏の威儀、規範である。仏一代の説法もこの一段の因縁に外ならない。

洪州江西開元寺の大寂禅師は、出家名を道一といい、漢州十方県の人である。南岳懐譲に参じて仕えること十教年であった。あるとき郷里に帰ろうとして、途中気がかわって南岳の下に帰ってきて焼香礼拝した。南岳はそのとき、次のような詩をつくって馬祖に与えた。

「君にすすめる。故郷に帰らぬことを心に誓え、郷に帰れば道は行われない。隣近所の老人たちが、お前の昔の名を呼ぶだろうから」

このような偈を与えたところ、馬祖は敬い答拝した。

「わたくしは、三世を通じて故郷漢州には帰りません」と、誓の言葉を申し述べた。馬祖は再び漢州に向かっては一歩も足を向け歩まなかった。そして江西の開元寺に専ら住していたが、そこに諸方の修行僧たちが雲の如くに訪ねて行った。その門下には、何れも当時の禅宗史を飾る天下の禅匠百丈禅師を始め二十七名の多数の禅界の大ものを打ち出した。しかしそれらの門下の人々を導くのにも、別に大説法するのではなく、ただ「即心是仏」……心が仏であると誰にも同じように説いた。ほかに趣向の変った言葉による説法はしなかった。馬祖の生涯は、「即心是仏」の一生であった。南岳の正統な法嗣（継承者）であり、人間、天人、の大導師であった。

なりとや行持する、帰郷にあらざるとや行持する。帰郷なにによりてか道不行なる。不行にさえらるとやせん、自己にさえらるとやせん。並舎老婆子は、説汝旧時名なりとはいはざるなり。並舎老婆子、説汝旧時名なりといふ道得なり。南岳いかにしてかこの道得ある、江西いかにしてかこの法語をうる。その道理は、われ向南行するときは、大地おなじく向南行するなり。余方もまたしかあるべし。須弥大海を量としてしかあらずと疑殆し、日月星辰に格量して猶滞するは少見なり。

ここにいう「帰郷してはならない」との馬祖の偈の語はどういうことであろうか。「帰郷しない」とはどのようにあるべきことであろうか研参すべきである。悟者の東西南北の往来は、往く処も帰る処も有るものでない。往くことは帰ることであり、帰ることは往くことでもある。往来の相を超越している。往来のことは、皆自己の活きである。行持の現成である。自己の開発である。自己の往来なら、大宇宙の自己の往来である。それに狭い漢州などへ帰郷する必要は毛頭ない。むだなことだ。本来の自分に帰るための行持とし、或いは、本来の自分に帰ることにも捉われない行持なのであろうか。こうしてみれば、本来の自分に帰るということが、どうして行いをこえた行いなのであろうか。それが行いは自己におおい尽くされるというのであろうか。

ここにいう「隣近所の老人たち」とは、ただそれが昔の名前をいうといっているわけではないのである。その真意は、隣近所の老人たちも、すべての者たちも、真理を説くということなのである。南岳はどうしてこのことをいい、江西はどうしてこの教えを得たのであろうか。その理由は、われが南に向かっていくとき、大地も同じく南に向かっているのである。そのほかの方角もまたその通りであろう。大山、大海といった表面的なことがらによって、そうでないと疑い、日月や星の宿りといった表面的なことがらに捉われて、それを認めないというのはあさはかな考えかたである。

第三十二祖大満禅師は、黄梅人なり。俗姓は周氏なり、母の姓を称なり。師は無父而生なり。たとへば李老君のごとし。七歳伝法よりのち、七十有四にいたるまで、仏祖正法眼蔵よくこれを住持し、ひそかに衣法を慧能行者に附属する、不群の行持なり。衣法を神秀にしらせず、慧能に附属するゆゑに、正法の寿命不断なるなり。

先師天童和尚は、越上人事なり。十九歳にして、教学をすてて参学するに、七旬におよむでなほ不退なり。嘉定の皇帝より紫衣師号をたまはるといへども、つゐにうけず、修表辞謝す。十方の雲衲ともに崇重す、遠近の有識ともに随喜するなり。皇帝大悦して御茶をたまふ、しれるものは奇代の事と讃嘆す。まことにこれ真実の行持なり。そのゆゑは、愛名は犯禁よりもあし。犯禁は一時の非なり、愛名は一生の累なり。おろかにしてすてざることなかれ、くらくしてうくることなかれ。うけざるは行持なり、すつるは行

第三十二祖（中国の五祖）大満弘忍禅師は、黄梅の人である。俗姓は周氏という、これは母の姓である。師は父なくして生れたのである。それはちょうど、李という母の姓を名のった老子に似ている。七歳に教えを伝えられてから、七十四歳に至るまで、諸仏の正しい仏教をよく伝えて護持し、ひそかに印可証明を慧能行者（慧能は五祖の碓房の米つき役）に与えたことは、六祖の行持が抜群の行持であったから、師が印可証明を神秀に隠して、慧能に与えたことによって、正しい法の血脈が今日まで限りなく続いて来ているのである。

天童如浄禅師は、越の国の人である。天台の華厳寺の教相を学んでいたが、仏道はただ教学を知っただけでは体験とならぬことを悟って、教学を十九歳の時に捨て仏道の修行にはいり、七十歳代に及んでもなおやめなかった。その宗風を敬仰して南宋の寧宗から紫の衣と禅師号を賜ったが、ついに受けず、表書を奉って辞退した。その徳を諸方の修行僧たちは崇敬し、各地の知識階級の人は異口同音に礼賛した。皇帝もまた、その行持の高く尊きことを祝せられ、特に、茶を賜った。これを知る者は稀代のことであると賛嘆した。まことにこれ真実仏道の行持である。それはなぜかといえば、禅師の行の凡ては名誉を愛することは戒律を犯すことよりも悪いからである。戒律を犯すことは、一時のあやまちであり懺悔により消滅するが、名誉を愛することは、一生の災いだからである。かりにも参禅辦道するものは、愚かにもその仏道精進を捨ててはなら

持なり。六代の祖師おのおの師号あるは、みな滅後の勅謚なり、在世の愛名にあらず。

しかあれば、すみやかに生死の愛名をすてて、仏祖の行持をねがふべし、貪愛して禽獣にひとしきことなかれ。おもからざる吾我をむさぼり愛するは、禽獣もそのおもひあり、畜生もそのこころあり。名利をすつることは、人天もまれなりとするところ、仏祖いまだすてざるはなし。あるがいはく、衆生利益のために、貪名愛利すといふ、おほきなる邪説なり。附仏法の外道なり、謗正法の魔儻なり。なんぢがいふがごとくならば、不貪名利の仏祖は利正なきか。わらふべし、〱。又不貪の利生あり、いかん。又そこばくの利生あることを学せず、利生にあらざるを利生と称する魔類なるべし。な

ない。無知によって受けるべきでない名誉を受けてはならない。それは受けないことが行持であり、それを捨てることが行持である。初祖達磨から六祖に至るまでの祖師たちに、勅謚号として大師号、禅師号があるのは、みな亡くなってから賜ったおくり名である。世にあるときに名誉を愛したからではないのである。

従って、お前らは速かに、この生死の流転、迷いの世界における名誉を求めることを捨てて、諸仏の示された行持を願いなさい。われを自らむさぼり愛欲して、獣に等しいようなことがあってはならない。一向にとるに足らぬ自分をむさぼり愛することは禽獣でもできることであり、畜生でもできることである。名誉や利益を捨てることは、人間や天人の間でも仲々まれなことであるが、諸仏で未だそれを捨てなかった者は一人もなかったのである。

ところがある者は、衆生済度の方便として、名誉を求め、利益を愛するのだという。それは大いに誤った考え方である。彼らは仏道の中にいながら仏道を信じない者たちである。正しい教えを謗る悪魔の類である。彼らのいう通りであるならば、名誉や利益をむさぼらない諸仏は、人々を済度しないのであろうか。まことに、まことに、わろうべきことである。悪魔の輩である。ところが、むさぼらないで衆生を済度してくれた例が実例はいくらもあるが一体これはどうしたことであろうか。衆生済度のために名利を貪るのは悪魔の類でしか

んぢに利益せられん衆生は、堕獄の種類なるべし。一生のくらきことをかなしむべし、愚蒙を利生に称することなかれ。しかあれば、師号を恩賜すとも上表辞謝する、古来の勝躅なり、晩学の参究なるべし。まのあたり先師をみる、これ人にあふなり。

先師は十九歳より、離郷尋師、辧道功夫すること、六十五載にいたりてなほ不退不転なり。帝者に親近せず、帝者にみえず。丞相と親厚ならず、官員と親厚ならず。紫衣師号を表辞するのみにあらず、一生まだらなる袈裟を搭せず。よのつねに上堂・入室、みなくろき袈裟・裰子をもちゐる。

衲子を教訓するにいはく、参禅学道は、第一有道心、これ学道のはじめなり。いま二百来年、祖師道すたれた

ない。これらのものは、衆生を済度し利益を与えることを学ばず、人々を済度し利益を与えないことを、済度利益を与えることだといっている魔類である。彼らに済度利益を与えられる人々は、地獄に落ちる種類のものであろう。そのような一生の暗いことを悲しむべきである。そのような愚かさによって人々を済度利益を与えようと称してはならない。従って、わが師のように、禅師号を賜って表書を奉って辞退するというようなことは、昔から伝わるすぐれた歴史的事実である。後進の者たちは身をもってそのことを学び体験することである。わたくしがまのあたりにわが師にお会いしたということは、即ち、まことの人にお会いしたということである。

わが師は十九歳のときから郷里を離れて諸国に師を求め、辧道修行に努力せられ、六十五歳に至ってもなお修証を怠ることはなかった。生涯、帝王に近づかず、帝王に会わず、大臣に親しまず、官吏に親しまれなかった。紫衣と禅師号を辞退したばかりでなく、一生にわたって斑の袈裟をまとわず、平生上堂する時でも、入室（個人的な指導）にあたっては、常に黒い袈裟と衣を用いられた。そして僧たちに教訓していわれた。

「参禅して仏道を学ぶについては、第一に道心のあることが必要である。道心が仏道に入る第一の鍵である。この二百年来仏道は全く廃れている。真に悲しむべきである。だから仏祖の一句をも真に表わし得るものは少ない。その

り、かなしむべし。いはんや一句を道得せる皮袋すくなし。某甲そのかみ径山に掛錫するに、光仏照そのときの粥飯頭なりき。上堂していはく、仏法禅道、かならずしも他人の言句をもとむべからず、ただ各自理会。かくのごとくいひて、僧堂裏都不管なりき。雲来兄弟也都不管なり、祗管与官客相見追尋するのみなり。仏照ことに仏法の機関をしらず、ひとへに貪名愛利のみなり。仏法もし各自理会ならば、いかでか尋師訪道の老古錐あらん。真个是光仏照、不曾参禅也。いま諸方長老無道心なる、ただ光仏照箇児子也。仏法那得他手裏有、可惜可惜。かくのごとくいふに、仏照児孫、おほくきくものあれどうらみず。

又いはく、参禅者身心脱落也、不レ用二焼香・礼拝・念仏・修懺・看経一、祗管坐始得。

まことにいま大宋国の諸方に、参禅に名字をかけ、祖宗の遠孫と称する皮袋、ただ一二百のみにあらず、稲麻竹

一例は径山にいた飯頭の徳光仏照が上堂の時大衆に話した「仏法を学び、禅道を修するといったって、自分勝手に学び、行えばよい」といって参禅などしたことはなかった。他の雲水も同調して僧堂はいつもガランとしたものだった。徳光は俗人の客や高官の応接と機嫌取りにのみ時を過していた。もし仏法が徳光の言動の如くであれば、昔から師を訪ね道を問うて修行する仏祖方がない筈である。今、大宋国の諸方に道心の無い長老連中のはいるけれど光仏照の胡乱の輩下である。真の仏教は、これらの痴輩の手にはある筈があろうか、惜しみ、悲しむべきことである」と。

先師如浄禅師は右のようにお示しになったが、多くの光仏照の児孫がこれを聴いて誰一人浄祖（如浄）を恨む者はなかった。これは浄祖の徳の然からしめるところである。

また、わが如浄禅師が言われている。

「禅を学ぶということは身心を脱落させることである。焼香、礼拝、念仏、懺悔、読経を用いず、ひたすらに坐禅することによってそれが達成されるのである」と。

まことに、いま大宋国の諸方には表面だけ参禅するといい、祖師の教えの流

葬なりとも、打坐を打坐に勧誘するともがら、たえて風聞せざるなり。ただ四海五湖のあひだ、先師天童のみなり。諸方もおなじく天童をほむ、天童諸方をほめず。又すべて天童をしらざる大刹の主もあり。これは中華にむまれたりといへども、禽獣の流類ならん。参ずべきを参ぜず、いたづらに光陰を蹉過するがゆゑに。あはれんべし、天童をしらざるやからは、胡説乱道をかまびすしくするを仏祖の家風と錯認せり。

先師よのつねに普説す、われ十九載よりこのかた、あまねく諸方の叢林をふるに、為人師なし。十九歳よりこのかた、一日一夜も不礙蒲団の日夜あらず。某甲未住院よりこのかた、郷人とものがたりせず。光陰をしきによりてなり。掛錫の処在にあり、庵裏寮舎、すべていりてみることなし。いはんや游山翫水に功夫をつゐやさんや。雲堂

れを汲むものであると、羊頭狗肉の策を弄して、世間を瞞着している人間どもが百人や二百人ばかりでなく、厳密にいえば殆んど数限りないほどいるけれども、それに反して真に坐禅を坐禅の究極の目的としている禅僧のことは、絶えて聞いたことがない。その人はただ中国全土において、わが師天童ばかりである。諸方の者たちが口をそろえて天童をほめるけれども、天童は諸方の者たちをほめていない。また、全く天童のことを知らない大寺院の主もある。そのような者たちは世界の中心に生れた者でありながら、獣の類に違いない。学ぶべきことを学ばず、徒らに光陰を空しく過しているからである。哀れむべきことは、天童を知らない者たちが、いい加減な自分ででっち上げた、でたらめな説を仏説と称して堂々と宣伝して、これを諸仏らの宗風と誤解していることである。

わが師は常々、修行者たちに説かれた。

わたくしは十九歳のときから、あまねく諸方の叢林を巡って師を求めたが、真に人のためとなる師はなかった。十九歳のときから、一日一夜も坐蒲（坐禅の時の円い蒲団）の上にすわらなかったことはなかった。またわたくしは住持となる以前から今まで、故郷の人と話をしたことがない。参学辦道の光陰が惜しいからである。自分のとどまっている僧堂にのみあって、他人の住いや寮舎などへは一度もはいってみたこともない。ましてや遊山をしたり景色のよい水場

公界の坐禅のほか、あるいは閣上、あるいは屛処をもとめて、独子ゆきて穏便のところに坐禅す。つねに袖裏に蒲団をたづさへて、あるいは巌下にも坐禅す。つねにおもひき、金剛座を坐破せんと。これもとむる所期なり。臀肉の爛壊するときどきもありき。このときいよいよ坐禅をこのむ。某甲今年六十五載、老骨頭懶、不会坐禅なれども、十方兄弟をあはれむによりて、住持山門、暁諭方来、為衆伝道なり。諸方長老、那裏有什麽仏法なるゆゑに。

かくのごとく上堂し、かくのごとく普説するなり。又、諸方の雲水の人事の産をうけず。

趙提挙は、嘉定聖主の胤孫なり。知明州軍・州事管内勧農使なり。先師を請して、州府につきて陞座せしむるに、銀子一万鋌を布施す。

先師陞座了に、提挙にむかうて謝していはく、「某甲依レ例出山陞座、開ニ演正法眼蔵涅槃妙心一。謹以薦ニ福先公冥府一。但是銀子、不ニ敢拝領一、僧家不レ

に行ったりして風情を楽しむなどして、修行のときをむだにするときがあろう筈は絶対にない。僧堂における坐禅は公の坐禅のほか、夏は高殿の上、冬はもの陰など、よろしき場所を選んでひとりで坐禅をした。時々は坐蒲をたずさえて、或いは奇石怪巌の下においても坐禅した。そして釈尊のなされたように金剛座（坐禅の場所）を臀で破ってしまいたいと願っていた。それがわたくしのもとより期するところであった。時にはこちらの臀が爛れて痔疾が起ったときもあった。そうなるといよいよ坐禅に興味が湧いて自ら坐禅を修するようになった。わたくしはことし六十五歳、年をとって頭がにぶったので、いっこう坐禅のことはわからないが、諸方から集まる同門の兄弟たちを見ると気の毒になるので、この老骨に拘らずこの山寺に住持して、これらの大衆たちを指導して、彼らのために道を伝えているのである。又諸方の長老たちが仏法の真意を知らない有様なので、気の毒に思い、上堂したり普説（説法）したりしているのである。

このように学人に向かって、説かれたのである。そして諸方からやって来る修行者たちからの、あいさつの手みやげなどを受ける気持でやっているのではないと示された。その一例として次のような話がある。

趙提挙長官は宋の寧宗の子孫である。知明州軍をあずかり、一方州内の農事をあずかる農事の長官で州事管内勧農使という役とを兼ねていた。わが師をお招

要二這般物子一。千万賜恩、依旧拝還。」提挙いはく、「和尚、下官忝以二皇帝陛下親族一、到処且貴、宝貝見多。今以二先父冥福之日一、欲レ資二冥府一。和尚如何不納。今日多幸、大慈大悲、卒二留少襯一。」先師曰、「提挙台命且厳、不二敢遜謝一。只有二道理一、某甲陞座説法、提挙聡聴得否。」提挙曰、「下官只聴歓喜。」先師いはく、「提挙聡明、照二鑑山語一、不レ勝二皇恐一。更望台臨、鈞候万福。山僧陞座時、説二得甚麼法一、試道看。若道得、拝二領銀子一万鋌一。若道不得、便府使収二銀子一。」提挙起向二先師一云、「即辰伏惟、和尚法候、動止万福。」先師いはく、「這箇是挙来底、那箇是聴得底。」提挙擬議、先師いはく、「先公冥福円成、襯施且待二先公台判一。」かくのごとくいひて、すなはち請暇するに、提挙いはく、「未恨不領、且喜見師。」かくのごとくいひて先師をおくる。浙東浙西の道俗、おほく讃歎す。このこと、平侍

きして州の役所において説法を願ったとき、銀貨一万両を布施した。わが師は説法が終ってから、長官に向かってお礼をいわれた。

「わたしは、お招きにあずかり山を下ってこの坐において仏祖から伝ったこの上もない大切な正法の根本精神を説き、涅槃の奥深い心について説き、又謹しんで、亡くなったおとうさまの冥福を祈りました。しかしこの銀はどうしてもいただけません。僧たるものは、このようなものは必要ではありません。お志はありがたいのですが、今までどおりお返しします」

それに対して長官がいわれるには、

「和尚さま。わたくしは恭くも皇帝陛下の親族中の第一位にある者で、どこへ行っても尊ばれ、めずらしい宝物をもらうことが多いのです。いま、亡くなった父の冥福を祈っていただいた日に、冥土への供え物にしようと思います。和尚さまはどうしてそれをおさめてくださらないのですか。きょうは大慈悲をもってこのわずかな志をお受けくだされば幸いです」

わが師が答えられた。

「長官のご命令はきびしく、ご辞退することはできません。しかしわたくしにも理由があります。わたくしがこれから座に上って説法しますから、長官はそれをしっかり聞いていただけませんでしょうか」

長官は、「わたくしはただ喜んでお聞きします」

者が日録にあり。

わが師が言われた。
「さきほど長官の前で、仏道の根本義について説法いたしましたそのことを、御了解下さったことと存じ喜んでおります」
長官は、「誠に有り難く拝聴し、歓喜に堪えません」と答えた。
禅師は、「長官は聡明であって、わたくしの説法を聞いてくださって恐れいる次第です。さらにお願いしたいことは、いまこの席にお臨みくだされてごきげん麗しく、わたくしが説法をしておりますときに、どのような教えを説いたのであろうか。それを試みにいってみてください。もしそれをいわれることができましたら、銀一万本をいただきましょう。もしいわれることができなければ、あなたが銀をおしまいください」
そこで長官は間髪を入れず、直ちに立ってわが師に向かっていった。
「今日伏して思いみれば、和尚さまにはごきげん麗しく、お喜び申し上げます」この言葉は全く禅師の脇腹へ九寸五分を差し出した所作である。
わが師はこの九分五分なる言葉を見事受けとめて、
「それはさっきわたくしが述べたことです。お聞きになったあなたはどうなのですか」と人の言葉のうけ売りでは何にもならぬ、自己の本性はどうなのかと、今度は師の方から切り込むと、そこで長官がなにか言おうとした。それに対してわが師はいわれた。

平侍者いはく、這老和尚、不可得人、那裏容易得レ見。
たれか諸方にうけざる人あらん、一万鋌の銀子。ふるき人のいはく、金銀珠玉、これをみんこと糞土のごとくみるべし。たとひ金銀のごとくみるとも、不受ならんは衲子の風なり。先師にこの事あり、余人にこのことなし。先師つねにいはく、三百年よりこのかた、わがごとくなる知識いまだいでず、諸人審細に辦道功夫すべし。
先師の会に、西蜀の綿州人にて、道

「亡くなったおとうさまの冥福を祈ることはできました。お布施の方はおとうさまの審判があるまでお預けとしましょう」
このようにいって、いとまごいをすると、長官はいった。
「ご説法を理解できないことは残念に思いません。ただ師にお目にかかったことを嬉しく存じます」
このようにいって、わが師を礼を尽くして送った。このことを浙江の東西の僧侶や俗人たちが多く賛嘆した。これに関するいきさつは侍者の平の記録に載っている。
これについて、侍者の平はいっている。「この老和尚はめったにない方だ。どこでもたやすく、このようなえらい方にお目にかかることができないであろう」
「だれか、この世間の人々が一万両の銀貨を受けない人があろうか。古仏が『金銀や珠玉をきたない土のように見なさい』といっているように、たとえ金銀を贈られても金銀として眼に見てもそれを受けないのが真の僧侶のならわしである。わが師にこのことがあり、ほかの僧侶たちにはこのことがない」
わが師が常にいわれている。
「百年来、わたくしのような坐禅と一枚になった生涯を送ったものはまだ出ていない。みな、私の生涯の行持をそのまま受けとって専一に参禅辦道に努力

昇とてありしは、道家流なり。徒党五人、ともにちかうていはく、われら一生に仏祖の大道を辦取すべし、さらに郷土にかへるべからず。先師ことに随喜して、経行道業、ともに衆僧と一如ならしむ。その排列のときは、比丘尼のしもに排立す。奇代の勝躅なり。又福州の僧、その名善如、ちかひていはく、善如平生さらに一歩をみなみにむかひてうつすべからず、もはら仏祖の大道を参ずべし。先師の会に、かくのごとくのたぐひあまたあり、まのあたりみしところなり。余師のところになしといへども、大宋国の僧宗の行持なり。われらにこの心操なし、かなしんべし。仏法にあふときなほしかあり、仏法にあはざらんときの身心、はぢてもあまりあり。

しづかにおもふべし、一生いくばくにあらず、仏祖の語句、たとひ三々両

しなさい」

わが師の門下において、西蜀の綿州の人で道教の道昇という者がいたが、その人と共に五人の人々がいっしょに来訪した。

「わたくしたちは生命をかけて禅師の下で修行したく存じます、掛搭（入堂）をお許し下されば生涯郷土に帰りません」という誓いをたてた。

わが師は特にそのことを喜ばれて、安居を許された。坐禅等の仏祖の行持今一切の禅僧としての労務も、ともにほかの安居者と同じにさせた。そして序列に従って並べるときには尼の次に立たせた。これは前代未聞の晩学初人を遇するの法であるとはいえ、まれに見るすぐれた事実である。

また福州の僧で善如という者が、「わたくしはふだん、故郷の方角に向かって一歩も進まず、専ら仏祖の大道を学びます」と誓った。

わが師の門下においては、このような例が多々ある。それはわたくしが、まのあたりに見て来たところである。ほかの師のところにはないというが、これが大宋国の禅の宗家における行持である。われわれには、このような心得がなく、悲しむべきことである。現に仏道に会った今でさえ、このとおりである。仏道に会わないときの身心については、恥じても余りがある。

静かに省るべきだ。一生の時はどれほどもない。仏祖の語句を、たとえ二句、三句の少しばかりでも、仏祖の心、その真意に徹して行ずるならば、その

々なりとも道得せんは、仏祖を道得せるならん。ゆゑはいかん。仏祖は身心如一なるがゆゑに、一句両句、みな仏祖のあたたかなる身心なり。かの身心、きたりてわが身心を道得す。正当道取時、これ道得きたりてわが身心を道取するなり。此生道取累生身なるべし。かるがゆゑに、ほとけとなり祖となるに、仏をこえ祖をこゆるなり。三々両々の行持の句、それかくのごとし。いたづらなる声色の名利に馳騁（ちちやう）することなかれ、馳騁せざれば仏祖単伝の行持なるべし。すすむらくは大隠小隠、一箇半箇なりとも、万事万縁をなげすてて、行持を仏祖に行持すべし。

正法眼蔵仏祖行持第十六下

仁治三年壬寅四月五日、書二于観音導利興聖宝林寺一。

同四年癸卯正月十八日書写、同三月八日校点了。懐弉

こと自体が仏祖の真髄、仏道の根本を学することであり、仏道を修証することである。仏祖は身心ひとつなのであるから、その一句、二句が、みな仏祖の暖かい身心なのである。その仏祖の身心とわれわれの身心と同一体となり、仏祖の身心と自己の身心も、道得も乃至行持も仏祖の行持として現成して、山川皆悉く仏祖の道場となる。大悟底の光明で自己の身心を照破し、我身心で大悟の光明となるこの境界になれば、此生累生身を道破す、この生はかつてないこの生の大悟が出来、永劫の身心を大悟させる。そのため、仏となり、諸仏となるにあたって、仏をこえ、諸仏をこえるのである。行持についていわれる二つ三つの言葉とは、このようなものである。従って修行中の人々は、徒らに世間的な名誉や利益に追い回わされてはならない。それに追い回わされなければ、仏祖のひとりから、ひとりへ伝わる行持をなすことができるのである。推めたいことは、世間を捨てた大いなる陰者も小さな陰者も、すべてのかかわりを捨てて、自己の行持を仏祖の行持とすることである。

正法眼蔵第十六巻・行持下

仁治三年四月五日、観音導利興聖宝林寺において書く。

同四年正月十八日　書写す、三月八日　校点了ず。

懐弉

正法眼蔵第十七　恁麼

雲居山弘覚大師は、洞山の嫡嗣なり。釈迦牟尼仏より三十九世の法孫なり。洞山宗の嫡祖なり。一日、示衆に云、欲得恁麼事、須是恁麼人。既是恁麼人、何愁恁麼事。

いはゆるは、恁麼事をえんとおもふは、すべからくこれ恁麼人なるべし。すでにこれ恁麼人なり、なんぞ恁麼事をうれへん。この宗旨は、直趣無上菩提、しばらくこれを恁麼といふ。この無上菩提のていたらくは、すなはち尽十方界も無上菩提の少許なり、さらに菩提の尽界よりもあまるべし。われらもかの尽十方界の中にあらゆる調度なり。なにによりてか恁麼あるとしる。いはゆる、身心ともに尽界にあらはれ

雲居山弘覚大師（道膺）は、洞山の嫡嗣（師の仏道を嗣いだ第一の弟子）である。釈尊から第三十九代の法孫であり、洞山宗の正統の祖師である。あるとき修行者たちに示して言った。

「そのこと（仏道——とは自己の身心を解脱する体験）を得ようとするならば、その人（仏道の人）となる修行が必要である。ところが、人々はすでに仏道の人となっているのであるから、どうして仏道を得る、そのことを躊躇するのであろうか」（景徳伝燈録巻一七）、と。

ここにいう「そのことを得ようとするならば、その人（仏道の体験者）となることである。人々は本来すでにその人となっているのである。であるのに、どうしてその修行を求めるそのことを躊躇したりするのであろうか」この仏道の真意は、人々そのままがこの上もなくすぐれた仏道を現成していることを、今ここで「そのこと」というのである。この上もない仏道の真相は、一切世界もその一部であり、さらに一切世界を超越する無限のものである。

て、われにあらざるゆゑにしかありとしるなり。

身すでにわたくしにあらず、いのちは光陰にうつされてしばらくもとどめがたし。紅顔いづくへかさりにし、たづねんとするに蹤跡なし。つらつら観ずるところに、往事のふたたびあふべからざるおほし。赤心もとどまらず、片片として往来す。たとひまことありといふとも、吾我のほとりにとどこほるものにあらず。恁麼なるに、無端に発心するものあり。この心おこるより、向来もてあそぶところをなげすてて、所未聞をきかんとねがひ、所未証を証せんともとむる、ひとへにわたくしの所為にあらず。しるべし、恁麼人なるゆゑにしかあるなり。なにをもつてか恁麼人にてありとしる。すなはち、恁麼事をえんとおもふによりて、恁麼人な

われ自身も、この一切世界の中の一箇である。それなのに、どうしてそのようなことを知れるというのであろうか。それは、この真理の実相は、身心がともに、一切世界の中のものとして現われて、固定した我という私のものでなく、仮空の我なのであるから、この道理を参究すべきである。

この身は、もともとわたくしのものではない。このいのちは時に従って移りかわり、暫くも留っていない。若いときの面影はどこにいってしまったのか、たずねようとしても、跡かたもない。つくづく考えてみると、過ぎ去ったことで、再び会うことのできないものが多い。まことの心も、留ることなく、それそれに変動する。たとえ真心があったとしても転々として、それはわれらに留っているものがない。

そのため、なんのよりどころもなく、ふと仏道を求めて発心するものがある。この心を起したため、今までの迷いの心を投げ捨てて、まだ聞いたことのない仏道を聞こうと願い、まだ悟らないことを覚ろうと求める。それは決して、一私人の行いではない。

このことを知りなさい。われわれは本来「その(仏道)ひと」であるから、そのような行ができるのである。どうしてそれが「そのひと」の行いであると知るのであろうか。それは即ち、「そのこと」を得ようとするから、それが「そのひと」の行いであることを知るのである。われわれはもともと、「そのひと」

りとしるなり。すでに恁麼人の面目あり、いまの恁麼事をうれふべからず。うれふるもこれ恁麼事なるがゆゑに、うれへにあらざるなり。又恁麼事の恁麼あるにもおどろくべからず。たとひおどろきあやしまるる恁麼ありとも、さらにこれ恁麼なり。おどろくべからずといふ恁麼あるなり、これただ仏量にて量すべからず、心量にて量すべからず。法界量にて量すべからず、尽界量にて量すべからず。ただまさに既是恁麼人、何愁恁麼事なるべし。このゆゑに、声色の恁麼は恁麼なるべし、身心の恁麼は恁麼なるべし、諸仏の恁麼は恁麼なるべきなり。たとへば、因地倒者のときを恁麼なりと恁麼会なるに、必因地起の恁麼のとき、因地倒をあやしまざるなり。

としての本質を具えているのである。従って、いまいう「仏道を得ること」について憂える必要はないのである。それについて憂えるとしても、憂えること自体が仏道を得ることにほかならないのであるから、実際に躊躇しているのではない。

また、仏道を得ることが、このようなものであることを驚くことはない。たとえ、驚き疑われるものがあるとしても、それは仏道にほかならないのである。

仏道（真理）のあり方は絶対的のものであるから、人為的にはどうにもならぬものであり仏の智恵でも測ることのできぬものである。全宇宙の心の働きでも測ることはできない。ただまさに、すでに「そのひと」であるならば、どうしてそのことをしたり憂える必要があろうか。意味ないことである。

だから、ものごとの本質は仏道そのことにほかならず、身心の本質は「そのこと」にほかならない。仏の本質は「そのこと」にほかならない。

仏道を得ることを憂えることのない例をいうなら、時のことを考えてみなさい。ちょうど地によって倒れるのも起きるのも共に地を離れるものでない。決して疑いのない真理なのである。仏道「そのこと」なのである。

古昔よりいひきたり、西天よりいひきたり、天上よりいひきたれる道あり。いはゆる、若因地倒、還因地起、離地求起、終無其理。

いはゆる道は、地によりてたふるるものはかならず地によりておく、地によらずしておきんことをもとむるは、さらにうべからずとなり。しかあるを挙拈して、大悟をうるはしとし、身心をもぬくる道とせり。このゆゑに、もしいかなるか諸仏成道の道理なると問著するにも、地にたふるるものの地によりておくるがごとしといふ。これを参究して、向来をも透脱すべし、末上をも透脱すべし、正当恁麼時をも透脱すべし、大悟不悟、却迷失迷、被悟礙、被迷礙、ともにこれ地にたふるるものの地によりておくる道理なり。これ天上天下の道得なり、西天東地の道得なり。古往今来の道得なり、古仏の道得なり。この道得、さらに道未尽あらず、道虧闕あらざるなり。しかあれど

インドからのいい来り、天上からいい伝えてきたことがある。それは「地によって倒れたものは、必ず地によって起きあがり、地によらずに起きることは決してできない」（景徳伝燈録巻二）ということである。

この言葉の意味は、地面の上で倒れたものは必ず地面の上で起きあがり、地面を頼らずに起きることは、決してできないという事である。このことを自己のものとして学んで最も勝れた大悟をうるわしいものとしても、結局、迷いの心が浄化せられたものであり、またこの身心を脱落し大悟するための道理としている。別に他のものが現われたのではない。だからもし「諸仏が仏道を完成する道理とはどのようなものですか」と問えば「地によって倒れたものが、地によって起きあがることのようなものである」と答えるのである。このことを学び究めて、過去の迷いをも解脱し、未来の迷いをも解脱し、また現在の迷いをも解脱すべきである。

悟りとは、悟りをも超え、迷いを徹底すれば、迷いを愈々超えてしまって大悟に到る。悟りに覆われ、或いは迷いに覆われるのである。これらのことはみな「地によって倒れるものは、地によって起きる」という道理によって現われ行われるのである。

これが天上天下に通ずる言葉である。インドにも中国にも通ずる言葉である。古今に通ずる言葉である。諸仏に通ずる言葉であり、即ち東西古今に通ず

も、恁麼会のみにして、さらに不恁麼会なきは、このことばを参究せざるがごとし、たとひ古仏の道得は恁麼つたはれりといふとも、さらに古仏として古仏の道を問著せんとき、向上問著あるべし。いまだ西天に道取せず、天上に道取せずといへども、さらに道著の道理あるなり。いはゆる、地によりてたふるるもの、もし地によりておきんことをもとむるには、無量劫をふるに、さらにおくべからず、まさにひとつの活路よりおくることをうるなり。いわゆる、地によりてたふるるものは、かならず空によりておき、空によりてたふるるものは、かならず地によりておくるなり。もし恁麼あらざらんは、つひにおくることあるべからず。諸仏諸祖、みなかくのごとくありしなり。

もし人ありて恁麼とはん、空と地と、あひさることいくそばくぞ。恁麼問著せんに、かれにむかひて恁麼いふべし、空と地と、あひさること十万八

る絶対の真理なのである。そうであるから、この言葉によって言い尽くされないことはなく、この言葉に欠けているものはない。しかしながら、ただそのことを会得するばかりで、更にそれを超えて体験することを会得しなければ、この言葉を学んだことにはならないのである。たとえ仏祖の言葉が、このように伝わっているとしても、更に自己が仏祖として仏祖の仏道を聞くとき、大悟の境地においてそれを聞くことができるのである。従って、それでなくてもインドにおいていわれず、天上においていわれない言葉であっても、更にそれを言うことができるのである。

即ち、ここにいう「地によって倒れたもの」が、もし地によって起きるならば、いつまで経っても起きることができないであろう。しかし、唯一つの活路によって、起きることができるのである。それは、地によって倒れたものは、必ず空によって起き、空によって倒れたものは、必ず地によって起きるということである。でないものは遂に起きることはできぬのである。

もし人があって、「空と地とどれほど離れているのですか」とたずねたならば、彼に向かって、このように答えるべきである。

「空と地とでは、十万八千里も離れている。もし地によって倒れれば、必ず空によって起き、空を離れて起きようとすれば、決してそれはできない。もし空によって倒れれば必ず地によって起き、地を離れて起きようとすれば、決し

千里なり。若因地倒、必因空起、離空求起、終無其理。若因空倒、必因地起、離地求起、終無其理。

もしいまだかくのごとく道取せざらんは、仏道の地空の量、いまだしらざるなり、いまだみざるなり。

第十七代の祖師、僧伽難提尊者、ちなみに伽耶舎多これ法嗣なり。あるとき、殿にかけてある鈴鐸の、風にふかれてなるをききて、伽耶舎多にとふ、「風のなるとやせん、鈴のなるとやせん。」伽耶舎多まうさく、「風の鳴にあらず、鈴の鳴にあらず、我心の鳴なり。」僧伽難提尊者いはく、「心はまたなにぞや。」伽耶舎多まうさく、「ともに寂静なるがゆゑに。」僧伽難提尊者いはく、「善哉善哉、わが道を次べきこと、子にあらずよりはたれぞや。」つひに正法眼蔵を伝付す。

これは、風の鳴にあらざるところに、我心鳴を学す。鈴のなるにあらざるとき、我心鳴を学す。我心の鳴にたとひ恁麼なりといへども、倶寂静なり。

てそれはできない」と。このように言わないならば、仏道における地と空の量を、いまだ知らないのである。まだ悟っていないのである。

第十七代の祖師僧伽難提尊者の後継者が、伽耶舎多である。あるとき寺の堂にかけてあった鈴が、風に吹かれて鳴るのを聞いて、尊者が伽耶舎多にたずねた。

「風が鳴っていると思うか、鈴が鳴っていると思うか」

伽耶舎多が答えた。

「風が鳴っているのでもなく、鈴が鳴っているのでもなく、わが心が鳴っているのです」

「心が鳴っているとは、それはまたどういうことか」

「すべてが寂静だということです」

「よくいった。わたくしの道を継ぐものはお前でなくて誰であろうか」

そしてついに正法眼蔵（仏道）を伝えた（景徳伝燈録巻二）。

この問答の真意は、風の鳴っているのではないところに、わが心が鳴っていることを知るのである。鈴が鳴っているのではないところに、わが心が鳴っていることを知るのである。わが心が鳴るということがあるとしても、すべてが寂静なのである。

西天より東地につたはれ、古代より今日にいたるまで、この因縁を学道の標準とせるにあやまるたぐひおほし。伽耶舎多の道取する、風のなるにあらず、鈴のなるにあらず、心の鳴なりといふは、能聞の恁麼時の正当に念起あり、この念起を心といふ。この心念もしなくば、いかでか鳴響を縁ぜん。この念によりて聞を成ずるによりて、聞の根本といひぬべきによりて、心のなるといふなり。これは邪解なり、正師のちからをえざるによりてかくのごとし。たとへば、依主隣近の論師の釈のごとし。かくのごとくなるは、仏道の玄学にあらず。

しかあるを、仏道の嫡嗣に学しきたれるには、無上菩提正法眼蔵、これを寂静といひ、無為といひ、三昧といひ、陀羅尼といふ。道理は、一法わづかに寂静なれば万法ともに寂静なり、風吹寂静なれば鈴鳴寂静なり、このゆゑに倶寂静といふなり。心鳴は風鳴にあらず、心鳴は鈴鳴にあらず、心鳴は心鳴

このことはインドから中国に伝わり、古代から今日に至るまで、このいきさつを、道を学ぶための標準として来たのであるが、その真意を誤解する者も多い。

伽耶舎多の言っている「風が鳴るのでもなく、鈴が鳴るのでもなく、心が鳴るのである」ということについて、人々は、「その響きを聞いたその時に認識が起り、その認識を心と呼ぶ。この認識がなければ、その響きを受け入れることができない。この認識が、〈聞く〉ことを行うのであるから、それが聞くことの根本である。そのため、〈心が鳴る〉というのである」と考える。

しかしこれは誤った見解である。正しい師の教えを得ないから、このように考えるのである。それはちょうど依主隣近の文法学者の解釈のようなものである。そのように学ぶことは、仏道を深く学ぶことではない。

それに対して、仏道の正統な後継者が、修証して来たものは、この上もない正法眼蔵（仏道）を、「寂静」（涅槃）といい、「無為」（解脱）といい、「三昧」（定）といい、「総持」（万善の徳を持す、心の統一）という。その意味は、一つのものごとが寂静であれば、すべてのものごとが寂静であるということである。風の吹くことが寂静であれば、鈴の鳴ることも寂静である。そのため「すべてが寂静である」というのである。そしてそれを、心の鳴ることは風の鳴ることではなく、心の鳴ることは鈴の鳴ることではなく、心の鳴ることは心の鳴

にあらずと道取するなり、親切の恁麼なるを究辨せんよりは、さらにただいふべし、風鳴なり、鈴鳴なり、吹鳴なり、鳴鳴なりともいふべし。何愁恁麼事のゆゑに恁麼あるにあらず、何関恁麼事なるによりて恁麼なるなり。

第三十三祖大鑑禅師、未剃髪のとき、広州法性寺に宿するに、二僧ありて相論するに、一僧いはく、「幡の動ずるなり。」一僧いはく、「風の動ずるなり。」かくのごとく相論往来して休歇せざるに、六祖いはく、「風の動にあらず、幡動にあらず、仁者心動なり。」二僧ききて、すみやかに信受す。

この二僧は、西天よりきたりけるなり。しかあればすなはち、この道著は、風も幡も動も、ともに心にてあると六祖は道取するなり。まさにいま六祖の道をきくといへども、六祖の道をしらず、いはんや六祖の道得を道取することをえんや。為甚麼恁麼道。いはゆる仁者心動の道をききて、すなはち

ることではないというのである。更に、それぞれがそれぞれになりきっている境地をいい尽くすならば、ただ、風が鳴り、鈴が鳴り、吹くことが鳴り、鳴ることが鳴るともいうべきである。「そのこと」について迷う必要がないという「そのこと」というのは、とりたててある訳ではない。ほかでもなく、そのことがあるかないかさえも問題としないところに、「そのこと」があるのである。

第三十三祖（中国の六祖）大鑑禅師が、まだ剃髪しないで、、広州の法性寺にいたところ、二人の僧が争論しており、一人の僧が主張していた。

「あれは旛が動く」

それに対し、もう一人の僧が主張していた。

「いや風が動くのだ」と、

互いに、争論して止まなかった。

そこで六祖が言った。

「風が動くのでもなく、旛が動くのでもなく、あなたたちの心が動いているのです」と。

二人の僧はそれを聞いて、ただちに感謝して礼拝した（天聖広燈録巻七）。

この二人の僧はインドから来たものたちである。そこで、六祖は「風も、旛も、動くことも、みな心の働きである」といっているのである。いま確かに彼

仁者心動といはんとしては仁者心動と道取するは、六祖をみず、六祖をしらず、六祖の法孫にあらざるなり。いま六祖の児孫として、六祖の道を道取し、六祖の身体髪膚をえて道取するには、恁麼いふべきなり。いはゆる、仁者心動はさもあらばあれ、さらに仁者動といふべし。為甚麼恁麼道。いはゆる、動者動なるがゆゑに、仁者仁者なるによりてなり。既是恁麼人なるがゆゑに、恁麼道なり。

らは六祖の言葉を聞いたのであるが、六祖の言葉の意味を知らず、ましてその言葉の真意、六祖の仏道を体得することができない。どうしてそうなのかといえば、ここにいう「あなたたちの心が動く」という言葉を聞いて、それをただ「あなたたちの心が動く」という言葉を言葉通りに受けとるのは、六祖に会わず、六祖を知らず、六祖の法孫ではない。仁者心動の語は六祖の方便語である。風も旛も心も共に寂静不動なのである。いま六祖の法孫としては、六祖の言葉を完全に把握して、六祖の仏道を体得し、それを表現するには「ここにいう〈あなたたちの心が動いている〉ということは一般的に言う語であるから、実は本格的に〈さらにあなたたちが動いている〉のだ」というべきである。どうしてそのようにいうのかといえば、動くものが動くものになりきっており、あなたたちがあなたたちになりきっているからである。人々がそのまま、すでに「そのひと」なのであるから、このようにいうのである。

六祖のむかしは、新州の樵夫なり。山をもきはめ、水をもきはむ。たとひ青松のもとに功夫して根源を截断せりとも、なにとしてか明窓のうちに従容して照心の古教ありとしらん、澡雪たれにかならふ。いちにありて経をき

六祖は、むかしは新州の樵夫であった。山を歩き回り、湖畔や渓のほとりをたずね回っていた。そのときは、たとえ青松の下で坐禅して、迷執の根元を断ちきるための修行を望んだこともあったとしても、その日の生活の苦しさが、明るい僧堂の窓の下で坐禅に親しみ、おちついて古仏の教えを学んで修行するような機会はかつてなかったであろう。又仏道の師について修行することもな

く。これみづからまちしところにあらず、他のすすむるにあらず。いとけなくして父を喪し、長じては母をやしなふ。しらず、このころもにかかれりける一顆珠の、乾坤を照破することを。たちまちに発明せしより、老母をすてて知識をたづぬ。人のまれなる儀なり。恩愛のたれかかろからん、法をおもくして恩愛を軽くするによりて、棄恩せしなり。これすなはち有智若聞、即能信解の道理なり。

いはゆる智は、人に学せず、みづからおこすにあらず。智よく智につたはれ、智すなはち智をたづぬるなり。五百の蝙蝠は、智おのづから身をつくる。さらに身なし、心なし。十千の遊魚は、智したしく身にてあるゆゑに、縁にあらず、因にあらずといどへも、聞法すれば即解するなり。きたるにあらず、入にあらず。たとへば東君の春

かったであろう。ところが、あるとき、街頭で金剛経の「応に所住する所無くして其の心を生ず」の一語を聞いて発心した。これは自分で期待したことでもなく、他人が勧めたことでもない。幼い時に父を亡くし、成人してからは母を養っていた。六祖は、みずからの衣の中（心）にかくれている一箇の明珠（仏道）の光が、天地を照らし輝かすほどの力であることを知らなかった。しかし、このことを発見した六祖は、急に発心して、遂に老母を捨てて、よき仏道の師を尋ね求めた。このようなことは恩愛に生きる人の世に人として稀な行いである。親子の恩愛は重い。しかし六祖は仏道（真理）を重く、恩愛を軽んじて、恩愛を捨てたのである。それは「仏智（叡知）のあるものが、仏道を聞けば、たちまちそれを信じて理解する」（法華経・薬草喩品）という道理によってである。

ここにいう仏智とは、人から学ぶものでもなく、自ら起すものでもない。仏智が仏智を求めるのである。経典の教えを聞こうとして焼け死んだ五百匹の蝙蝠（西域記巻二）は、仏智がそのまま彼らの身体を形づくっていたのであって、仏智のほかの身体もなく心もないのである。仏の名を称えた一万匹の遊魚（金光明経第四）は、仏智がそのまま身体となっていたのであるから、因縁がなくても、教えを聞けばすぐ理解するのである。仏智は他からやってくるのでもなく、他から入ってくるのでもない。それはちょうど、春の神が春に逢うような

にあふがごとし。智は有念にあらず、智は無念にあらず。智は有心にあらず。智は無心にあらず。いはんや大小にかかはらんや、いはんや迷悟の論ならんや、いふところは、仏法はいかにあることともしらず、さきより聞取するあらざれば、したふにあらず、ねがふにあらざれども、聞法するに恩をかろくし身をわするるは、有智の身心すでに自己にあらざるがゆゑにしかあらしむるなり。これを即能信解といふ。しらず、いくめぐりの生死にか、この智をもちながら、いたづらなる塵労にめぐる。なほし石の玉をつつめるが、玉も石につつまれりともしらず、石も玉をつつめりともしらざるがごとし。人これをしる、人これを採。これすなはち玉の期せざるところ、石のまたざるところ、石の知見によらず、玉の思量にあらざるなり。すなはち人と智とあひしらざれども、道かならず智にきかるるがごとし。

　無智疑怪、即為永失といふ道あり。

ものである。

　仏智は念慮でもなく、念慮のないことでもなく、仏智は有の心でもなく、無の心でもない。ましてそれは、大小、迷悟の差別にかかわらないものである。六祖がきこりであったときには、仏の教えがどんなものか知らず、それについてかつて聞いたこともないのであるから、それを慕うこともなく、願うこともなかった。しかし、仏の教えを聞いて、恩愛を軽んじて、自分の身を忘れ投げ捨てたということは、仏智を持つ身心が、すでに自己を捨てているからである。この事実は、仏智があれば仏道を聞くことができ、聞くことがあれば「たちまち信じて了解する」という道理である。

　われわれは、何遍も生死の繰り返しの中で人々はこの仏智を持っていながら、気づかずに迷いの中で過している。それはちょうど、玉は石に覆われているが、石も玉を覆っていることを知らないようなものである。それなのに石の中に玉のあることを人が知り、人がそれをとるのである。それは、玉の期待しないところであり、石の期待しないところである。従ってそれは、石の知見によらず、玉の思慮によらない。それはちょうど、人と、その仏智は、互いに気づいていないが、人が仏道を悟るのは、必ず仏智によってであるようなものである。

　「無智による疑いは、永遠の損失である」（法華経・薬草喩品）という仏語があ

智かならずしも有にあらず、智かならずしも無にあらざれども、一時の春松なる有あり、秋菊なる無あり。この無智のとき、三菩提みな疑怪となる、尽諸法みな疑怪なり。このとき、永失即為なり。所聞すべき道、所証なるべき法、しかしながら疑怪なり。われにあらず、偏界かくるるところなし。たれにあらず、万里一条鉄なり。たとひ恁麼して抽枝なりとも、十方仏土中、唯有一乗法なり。たとひ恁麼して葉落すとも、是法住法位、世間相常住なり。既是恁麼事なるによりて、有智と無智と、日面と月面となり。

恁麼人なるがゆゑに、六祖も発明せり。つひにすなはち黄梅山に参じて、大満禅師を拝するに、行堂に投下せしむ。昼夜に米を碓くこと僅に八箇月をふるほどに、あるとき、夜ふかく更たけ

る。仏智そのものは、有ともいえず、無ともいえないが、有のときは一切が有であり、無のときは一切が無である。春の松の新芽が生じ、秋の菊が枯れて散るように、有も無も一時のもの、一時の現象にすぎない。無智のとき、仏道も一切世界のすべてのものごとがみな疑わしくなる。このとき永遠の損失を受けるのである。聞くべき言葉、悟るべき教えは、みな疑わしくなる。しかしそのものはいかに疑っても、仏道も仏智も私の所有のものではない、宇宙全体に赤裸々に現われている。一切世界はそれによる真理自体なのである。だから自分で疑ってみても真理は誰れの所有になるものでもない完全無欠、無間断の生命自体である。即ち、たとえどのように疑い迷っても「一切の諸仏の世界において、ただ有るものは唯一の仏道がある」ばかりなのである（法華経・方便品）。たとえ、このように疑っても、「一切のものごとは自らの永遠の生命が現われている」のである。従ってそのため、有智と無智は日と月のように、互いに対立するものでありながら、対立を超えたものである。

そのような道理を、六祖は悟ったのである。結局そこで、黄梅山に参じて、大満禅師を拝すると、禅師は六祖を米搗の室に入れた。そこで昼夜にわたって米を搗いて、わずか八箇月たった時に、ある夜ふけに、大満禅師がみずから米搗場に来て、六祖にたずねた。

て、大満みづからひそかに碓坊にいたりて、六祖にとふ、「米白也未」と。六祖いはく、「白也未有篩在」と。大満つゑして臼をうつこと三下するに、六祖、箕にいれる米をみたび簸る。このときを、師資の道あひかなふといふ。みづからもしらず、他も不会なりといへども、伝法伝衣、まさしく恁麼の正当時節なり。

南岳山無際大師、ちなみに薬山とふ、三乗十二分教、某甲粗知。嘗聞南方直指人心、見性成仏、実未明了。伏望和尚、慈悲指示。

これ薬山の問なり。薬山は本為講者なり、三乗十二分教は通利せりけるなり。しかあれば、仏法さらに昧然なきがごとし。むかしは別宗いまだおこらず、ただ三乗十二分教をあきらむるを教学の家風とせり。いま人おほく鈍致にして、各各の宗旨をたてて仏法を度量する、仏道の法度にあらず。

大師いはく、恁麼也不得、不恁麼也不得、恁麼不恁麼總不得。汝作麼生。

「米はまだ白くならないか」
「白くなりましたが、まだ篩っておりません」

そこで大満禅師が杖で臼を三度打つと、六祖は箕に入れた米を三たびゆすった。

この時を、師と弟子の道が一つとなった時というのである。みずからもそれを知らず、他者もそれを知らないとはいえ、教えを伝え、袈裟を伝える、その時が正に実現したのである。

南岳山無際大師（石頭）に、あることから薬山がたずねた。

「経典の教えを、私はほぼ知りました。しかし、かつて南方に直指人心、見性成仏という教えがあることを聞きましたが、まだそのことを明らかに知りません。どうか和尚さま、御慈悲によってそれをお教え下さい」（聯燈会要巻一九）。

これは薬山の問いである。薬山はもと、経典の解説者であり、経典の教えには通じていた。従って、仏の教えについては暗いところがないはずである。昔は異なった宗派がまだ起っておらず、ただ経典の教えを明らかにするのを、仏道を学ぶ事としていた。ところが、今の人は、多くはひどく愚かで、おのおのの宗旨を立てて、仏の教えを知識でのみ計り知ろうとするが、それは仏道のさだまった学び方ではない。

これすなはち、大師の薬山のためにする道なり。まことにそれ恁麼不恁麼摠不得なるゆゑに、恁麼不得なり。不恁麼不得なり。恁麼は恁麼をいふなり。有限の道用にあらず、無限の道用にあらず。恁麼は不得に参学すべし、不得は恁麼に問取すべし。這箇の恁麼および不得、ひとへに仏量のみにかかはれるにあらざるなり。会不得なり、悟不得なり。

曹谿山大鑑禅師、ちなみに南岳大慧禅師にしめすにいはく、是什麼物恁麼来。

この道は、恁麼はこれ不疑なり、不会なるがゆゑに、是什麼物なるがゆゑに、万物まことにかならず什麼物なる

薬山の問いに対して、無際大師が答えている。

「そのことは得ることができず、そのことでないことは得ることができない。そのことも、そのことでないことも、すべて得ることができない。さあ、どうするか」

これが、無際大師が薬山のために述べた言葉である。まことに「そのことも、そのことでないものも、すべて得ることはできない」のであるから、そのことは得ることができず、そのことでないものも得ることができない。「そのこと」は、このように表現されるのである。それは、限りある言葉によって表現されるものでもなく、限りない言葉によって表現されるものでもなく、言葉によって表現されないものとして学ぶべきである。言葉によって表現されないものが、そのことであると学びなさい。この「そのこと」と、「得ることができない」ことは、計らいに留っているものではない。それは会得を超えた会得であり、悟りを超えた悟りである。

曹谿山大鑑禅師（六祖）が、南岳大慧禅師（懐譲）のたずねた時に言った。

「何ものが、どうしてやって来たのだ」（天聖広録巻八）

ここにいう「どうして」とは、単なる質問ではない。それが、会得を超えた「なにものか」であり、すべてのものごとのありのままの姿であることを学びなさい。一つ一つのものが、必ず「なにものか」であり、「そのもの」である

と参究すべし。一物まことにかならず什麽物なると参究すべし、什麽物は疑著にはあらざるなり、恁麽来なり。

正法眼蔵恁麽第十七

爾時仁治三年壬寅三月二十日、在二于観音導利興聖宝林寺一示衆。

寛元元年癸卯四月十四日、書二写之一侍者寮。懐奘

ことを、学びなさい。そのような「なにもの」かが、疑いなく、いまここにありのままなる真理として現前しているのである。

正法眼蔵第十七巻・恁麽

仁治三年（一二四二）三月二十六日、観音導利院興聖宝林寺に在って講述。

正法眼蔵第十八　観音

雲巌無住大師、問道吾山修一大師、「大悲菩薩、用許多手眼作麼。」道吾曰、「如人夜間背手摸枕子。」雲巌曰、「我会也、我会也。」道吾曰、「汝作麼生会。」雲巌曰、「遍身是手眼。」道吾曰、「道也太殺道、祇道得八九成。」雲巌曰、「某甲祇如此、師兄作麼生。」道吾曰、「通身是手眼。」

雲巌（湖南省長沙の近い山）無住大師が、師兄（兄弟子）の道吾山（湖南省の潭州の山）修一大師（円智禅師）にたずねた。

「大悲菩薩は、たくさんの手をもち、いろいろの道具を持ち、手の指の先に一つずつの眼を持っておられるが、何のためなんですか」

道吾がこたえた。

「人が夜間に、背に手をやって、枕を探すようなものだ」と。

（睡眠中、枕を外すと知らぬうちに、自分でもとの通りに直す。そのようなものだ。全身が観音の手で観音の眼なのだ。）

雲巌が「よくわかりました」と答えた。道吾は、更に雲巌に尋ねた。「おまえは、なにがわかったのか」と。

雲巌は言った。

「全身に手と眼があるのですね」と雲巌が答えると、道吾は、

「言うことはよく言ったが、もう少し言い足りない」と言う。

道得観音は、前後の聞声ままにおほしといへども、雲巌・道吾にしかず。観音を参学せんとおもはば、雲巌・道吾のいまの道也を参究すべし。いま道取する大悲菩薩といふは、観世音菩薩なり。観自在菩薩ともいふ、諸仏の父母とも参学す。諸仏よりも未得道なりと学することなかれ、過去正法明如来なり。

しかあるに、雲巌道の大悲菩薩用許多手眼作麼の道を挙拈して、参究すべきなり。観音を保任せしむる家門あり、観音を未夢見なる家門あり。雲巌に観音あり、道吾と同参せり。ただ一両の観音のみにあらず、百千の観音、おなじく雲巌に同参す。観音を真箇に

雲巌が尋ねた。

「わたくしには、ただこれだけしかわかりません。あなたにわかりますか」

と問い訊すと、道吾は、

「全身のこらず手と眼なのだ」(従容録五十四則公案)

観音について述べたものは、これより以前にも、これより後にも多いが、この雲巌と道吾には及ばない。観音について学ぼうとするならば、雲巌と道吾の、今の問答で観音の全身が、手と眼とであるということを、徹底的に吟味することだ。ここにいう大悲菩薩というのは、観世音菩薩のことである。また観自在菩薩ともいい、諸仏の父母ほど尊ばれているお方である。従って、この菩薩を、諸仏よりも悟ることが劣っていると考えてはならない。観音菩薩は、過去の世においては、大悟して、正法明如来であった方である。その如来が、衆生救済の為に、観世音菩薩となって、人間の世界に来られたのである。

このような因縁であるから、参学の者は、雲巌のいっている「大悲菩薩は、多くの手や眼を用いてどうするのですか」という質問の言葉をとりあげて、参究すべきである。仏教の中では、観音を護持、信仰している宗門もあり、また、まだ観音を夢にも見たことのないものもある。然るに、雲巌と道吾の問答は、雲巌の境地には、百千の観音を護持しており、道吾もまた雲巌と同様で、観音を護持している。彼らの護持している観音は、ただひとりふたりの観音ば

観音ならしむるは、ただ雲巌会のみなり。所以はいかん。雲巌道の観音と、余仏道の観音と、道得道不得なり。余仏道の観音は、ただ十二面なり、雲巌しかあらず。余仏道の観音は、わづかに千手眼なり、雲巌しかあらず。余仏道の観音は、しばらく八万四千手眼なり、雲巌しかあらず。なにをもつてかしかありとしる。いはゆる雲巌道の大悲菩薩用許多手眼は、許多の道、ただ八万四千手眼のみにあらず、いはんや十二および三十二三の数般のみならんや。許多は、いくそばくといふなり。如許多の道なり、種般かぎらず。種般すでにかぎらずば、無辺際量にもかぎるべからざるなり。用許多のかず、その宗旨かくのごとく参学すべし。すでに無量無辺の辺量を超越せるなり。いま雲巌道の許多手眼の道を拈来するに、道吾さらに道不著といはず。宗旨あるべし。雲巌・道吾は、かつて薬山に同参斉肩より、すでに四十年の同行として、古今の因縁を商量するに、不

かりでなく、百千の観音が、同じく雲巌とともにある。世の中で多くの観音を護持、信仰する無数の人々があるが、観音を真実の観音として体験しているのは、ただ雲巌の会得によるばかりである。それはなぜかといえば、雲巌の説いている観音と、そのほかの仏教者たちの説いている観音とでは、説き得たものと、説き得ないものとの差があるからである。ほかの仏教者たちの説く観音は、ただ十二の顔を持っているだけである。雲巌の説く観音はそうではない。ほかの仏教者たちの説く観音は、千本の手と、千の眼を持っているだけである。雲巌の説く観音はそうではない。ほかの仏教者たちの説く観音は、あるいは八万四千の手や眼を持っている。雲巌の説く観音はそうではない。どうしてそのことがわかるのかといえば、ここで雲巌が言っている。「大悲菩薩は、多くの手や眼を用いられる」という言葉、「多くの」ということは、ただ八万四千の手や眼のことではないのである。まして、十二や、三十二といったような数に限られたことではないのである。「多く」の真意は、すでに無量無辺といった数をさえ、超越しているのである。こうして、雲巌が「多くの手や眼がある」と言った時、道吾は、その答えの言葉は「八九成」で不十分であるとは言わなかった。この雲巌のこの言葉の真意は、物事は十分ではいけない。「満つれば欠くる」の道理をいうのである。このことの意味を明らめるべきである。

雲巌と道吾は、以前に薬山の許にともに学んで、肩を並べた薬山門下の二大

是処は剗却し、是処は証明す。恁麼しきたれるに、今日は許多手眼と道取するに、雲巌道取し、道吾証明する。しるべし、両位の古仏おなじく道取せる許多手眼なり。許多手眼は、あきらかに雲巌・道吾同参なり。いまは用作麼を道吾に問取するなり。この問取を、経師論師ならびに十聖三賢等の問取にひとしめざるべし。この問取は、道取を挙来せり、手眼を挙来せり。いま用許多眼作麼と道取するに、この功業をちからとして成仏する古仏新仏あるべし。使許多手眼作麼とも道取しつべし。作什麼とも道取し、動什麼とも道取し、道什麼とも道取ありぬべし。

道吾いはく、如人夜間背手摸枕子。いはゆる宗旨は、たとへば、人の夜間に手をうしろにして、枕子を摸捺するがごとし。摸捺するといふは、さぐ

秀才として、すでに四十年来の道友であった。二人は、古今の修行上の問題の解決に当って、真理にかなわないことは切り捨て、真理にかなったことは証明し、共に参究し合って来た。このようにして来たのであるが、いまここでは「多くの手と眼」という言葉を雲巌が述べ道吾が証明している。この間の消息を究めるべきである。この二人の先人たちが、同じように「多くの手や眼」といっているのである。多くの手や眼ということは、明らかに雲巌と道吾がともに述べているのである。そして、それを用いて、どうするかを、雲巌が道吾に尋ねているのである。この問いは、経典学者や経典論者たち、或いはさまざまの段階の求道者たちの問いとは同じではない。この問いそのものが、仏道を述べ提起しているのであり、手や眼の本性を体験しているのである。従って「多くの手や眼を用いてどうするのですか」との問題を提起した時、その言葉に力を得て仏道を完成するいにしえの古仏があり、今日の新仏があろう。今、諸学人は、そのような手や目を自己のものとして使うとは、どのようなことかを尋ねてみるべきである。それによってなにをするかを尋ね、なにを動かすかを尋ね、なにを体験するかを尋ねることである。

これに対して、道吾が「人が睡眠中、頭をはずした枕を手探りして元に戻す」と言った。この真意は、観音菩薩が、その手と眼を用いる様は、無意識に人々を救う眼が、空間、時間を超越して救いの光を投げ、救いの手がさし伸ば

りもとむるなり。夜間はくらき道得なり、なほ日裏看山と道取せんがごとし。用手眼は、如人夜間背手摸枕子なり。これをもて用手眼を学すべし。夜間を日裏よりおもひやると、夜間にして夜間なるときと、撿点すべし。すべて昼夜にあらざらんときと撿点すべきなり。人の摸枕子せん、たとひこの儀すなはち観音の用手眼のごとくとなる、会取せざれども、かれがごとくなる道理。のがれのがるべきにあらず。いまいふ如人の人は、ひとへに譬喩の言なるべきか。又この人は平常の人にして、平常の人なるべからざるか。もし仏道の平常人なりと学して、譬喩のみにあらずば、摸枕子に学すべきところあり。枕子も、咨問すべき何形段あり。夜間も、人天昼夜の夜間のみなるべからず。しるべし、道取するは、取得枕子にあらず、牽挽枕子にあらず、推出枕子にあらず。夜間背手摸枕子と道取する道吾の道底を撿点せんとするに、眼の夜間をうる、見るべし、すご

されるそのことを意味している。ここで「手さぐり」というのは、探り求めることである。「夜」とは、暗くてなにも見えぬことであり、昼は山野が明るく見えることである。このように、観音が、無意識に衆生済度の手や眼を用いる様は「人が夜、睡眠中に手を後にして枕を探すことのようなものである」と言う。この言葉によって、手や眼を用いるということの意味を学ぶべきである。ここにいう夜というものを、昼からみた夜と、夜からみる夜があることを調べ、なお、この夜は、昼夜の差別を越えたものであることを確かめるべきだ。われわれが夜枕を手さぐりする時、そのありさまが、観音が手や眼を用いる時のようだということは、なかなか理解できないが、それがそうであることは間違いなのである。今ここに言っている「人が枕を手さぐりする」という場合の人とは、ただ譬なのであろうか。それとも、この「人」は、普通の人でありながら、仏道を行ずる人なのであろうか。もしこれが、仏道を行ずる普通の人であって、普通の譬ではないのならば「枕をさぐる」という言葉は、学ぶべき重大な意味を持っている。従って、ここにいう「枕」ということも、問うべき問題を含んでいる。「夜」ということも、人間界や天界における昼夜の夜ばかりがあるのではないことを知るべきである。ここで道吾が言っているのは、枕を手さぐりするということでもなく、枕を引くということでもなく、枕を押すということでもなく、そこには、すでに相手とすべき何ものもないのである。そ

さざれ。手のまくらをさぐる、いまだ調合を著手せず。背手の機要なるべくは、背眼すべき機要のあるか、夜眼をあきらむべし。手眼世界なるべきか、人手眼のあるか、ひとり手眼のみ飛霹靂するか、頭正尾正なる手眼の一条両条なるか。もしかくのごとくの道理を撿点すれば、用許多手眼はたとひありとも、たれかこれ大悲菩薩、ただ手眼菩薩のみきこゆるがごとし。恁麼いはば、手眼菩薩、用許大悲菩薩作麼と問取しつべし、しるべし、手眼はたとひあひ罣礙せずとも、用作麼は恁麼用なり、用恁麼なり、恁麼道得するがごときは、偏手眼は不曽蔵なりとも、偏手眼と道得する期をまつべからず。不曽蔵の那手眼ありとも、這手眼ありとも、自己にはあらず、山海にはあらず、日面月面にあらず、即心是仏にあらざるなり。

のため「夜に手を後にして枕を探す」という道吾の言葉の意味を確かめるためには、この境地においては、眼と夜とが少しも対立していないということを理解すべきである。これを見過しにしてはならない。手で枕をさぐるという働きに限界がないのである。無意識中に手を後にやって枕を直すというすぐれた働きがあるならば、眼を後にやるというすぐれた働きもあろう。更にはまた、夜自身にもそのような働きがあることを学ぶべきだ。

　この自由自在の世界は手や眼の世界であろうか。或いは、手や眼ばかりが働いているのであろうか。すべてが手や眼になりきっているのであろうか。このような道理を確かめるならば、多くの手や眼を用いている大悲菩薩があるとしても、それは一体どのようなものであろうか。それはただ、手や眼そのものである菩薩と考えられるのである。このような立場からすれば「手や眼そのものである菩薩が、また、どのようにして多くの大悲菩薩を用いているのですか」と問うべきである。このことを知るべきである。観音の手や眼は観音そのものと対立していないが、観音はそれをどのように用いるかといえば、このように自由自在に用いるのである。手や眼そのものとなって用いるのである。このように理解されるのであるから、観音の全身が手や眼であるということは明らかであるが、わざわざ、全身が手や眼であるという必要もないのである。そのような手や眼は、隠れることなく、あちらにもあり、こちらにもあるものである

雲巌道の我会也、我会也は、道吾の道を我会するといふにあらず。用恁麼の手眼を道取に道得ならしむるには、我会也、我会也なり、無端用這裏なるべし、無端須入今日なるべし。

道吾道の你作麼生会は、いはゆる我会也たとひ我会也なるを罣礙するにあらざれども、道吾に你作麼生会の道取あり。すでにこれ我会你会なり、眼会手会なからんや。現成の会なるか、未現成の会なるか。我会也の会を我なりとすとも、你作麼生会に你あることを功夫ならしむべし。

が、自己でもなく、山海でもなく、日や月でもなく、心がそのまま仏でもない、なにものにも限定することのできないものである。

それに対して雲巌がいっている。「わかりました」という言葉の真意は、道吾の「人が夜間に背手に枕を模するが如し」と言った言葉を会得したということではない。道吾の「手や眼をどのようにして用いるのか」という言葉を、自己の内にある本来の面目、全身手眼の自己、即ち真理の働きとして見抜いたから「わかりました」と言ったのである。この真理を見抜いた雲巌の一声は、仏道体験の生の叫び声である。この一声を、自己の生活において限りなく生かすべきである。また、道吾の言っている「お前は何がわかったのか」とは、道吾もまたわかったということである。それは雲巌の会得と対立するものではないが、道吾は、自己の会得せる「何」を提起して、「お前は何を会得したのか」と言ったのである。従ってそれは、わたくしの会得は、お前の会得である。そしてその会得は真理である、仏道なのである、ということである。この二つの対話は、観音の手や眼のことがわかっていないはずがないのである。どちらの会得が現われており、どちらの会得がまだ現われていないのであろうか。それに対する答えとしては「わたくしはわかりました」の会得は、わたくしの会得であるが「お前がどうしてわかったか」という言葉には、お前の会得と私の会得とは、同床のものである。私もお前も、優劣がないという隠された意味のあ

雲巌道の遍身是手眼の出現せるは、夜間背手摸枕子を講誦するに、遍身これ手眼なりと道取せると参学する観音のみおほし。この観音たとひ観音なりとも、未道得なる観音なり。雲巌の遍身是手眼といふは、手眼是身遍といふにあらず。遍はたとひ遍界なりとも、身手眼の正当恁麼は、遍の所遍なるべからず。身手眼にたとひ遍の功徳ありとも、攙奪行市の手眼にあらざるべし。手眼の功徳は、是と認ずる見取・行取・説取あらざるべし。手眼すでに許多といふ、千にあまり、万にあまり、八万四千にあまり、無量無辺にあまる。只遍身是手眼のかくのごとくあるのみにあらず、度生説法もかくのごとくなるべし、国土放光もかくのごとくなるべし。かるがゆゑに、雲巌道は遍身是手眼なるべし、手眼を遍身ならしむるにはあらずと参学すべし、遍身是手眼を使用すといふとも、動容進止せしむといふとも、動著することなかれ。

ることを学すべきである。

雲巌の「全身が手と眼です」という答えがなされたが、この問題について後世の者たちが説くに当って、観音菩薩は「全身が手と眼だ」という言葉どおりに観音を理解する者たちが多い。そのような観音は、たとえ観音であっても誤った観音観である、真実に理解されていない観音である。

雲巌が「全身が手と眼です」と言っているのは、手と眼が全身に亙っていることではない。この「全身」ということが、たとえ全世界を意味するものであるとしても、観音の身体そのものが手と眼であるその時においては、全身と言っても言い尽くせないのである。身体そのものが手や眼であることが、たとえ全身においてそうであっても、無理に手や眼が全身であるというのではないのである。このような手や眼の限りない働きについては、それを「これ」と限定する見方や、行いや、言葉はないのである。手や眼が多いということは、千よりも多いということであり、万よりも多いことであり、八万四千よりも多いことであり、無限よりも多いことである。ただ、全身が手と眼であるありさまがそうであるばかりではなく、衆生を救うために教えを説くありさまもまた、このようなものであろう。そのため、雲巌が、全身が手と眼だと言ったのであろう。それは、手と眼が全身と別のものであり、それが全身となるということではないと学びなさい。従って、全身を手と眼として用い、手と眼として働かせ

道吾道取す、道也太殺道、秖道得八九成。いはくの宗旨は、道得は太殺道なり、太殺道といふは、いひあていひあらはす、のこれる未道得なしといふなり。いますでに未道得のつひに道不得なるべきのこりあらざるを道取するときは、秖道得八九成なり。いふ意旨の参学は、たとひ十成なりとも、道未尽なる力量にてあらば、参究にあらず。道得は八九成なりとも、道取すべきを八九成に道取すると、十成に道取するとなるべし。当恁麽の時節に、百千万の道得に道取すべきを、力量の妙なるがゆゑに、些子の力量を挙して、わづかに八九成に道得するなり。たとへば、尽十万界を百千万力に拈来するあらんも、拈来せざるにはすぐるべし。しかあるを、一力に拈来せんは、よのつねの力量なるべからず。いま八九成のこころ、かくのごとし。しかあるを、仏組の秖道得八九成の道をききては、道得十成なるべきに、道得いた

るとしても、そのことに捉われてはならない。

これに対して、道吾が「とてもよく答えた。しかし、それは八、九分の答えだ」と評した。その真意は、答えることは非常によく答えたということである。非常によく答えたということは、真実を言い当て、言い表わし、それ以上に言うべきことがないということである。すでに、それ以上に言うべきことがなく、言い残したことがないということを、「しかしそれは、八・九分の答えだ」と言うのである。その真意を学ぶならば、たとえ十分に言い尽くしたとしても、仏道を究め尽くすことではないからである。たとえ言葉は八・九分であろうと、言うべき真理を八・九分のうちに述べるならば、十分に言い尽くしていることなのである。このようなことを述べる時には、百千万の言葉を用いなければならないのに、雲巌の力がすぐれているために、ほんの少しの力量を用いて、僅かに八・九分のところで答えているのである。むろん、一切世界を、百千万の言葉によって説くことも、それを説かないことよりは、すぐれている。しかしながら、ほんの僅かの力によって、それを言い尽くすことは、世の常の力量ではない。今ここに言う八・九分ということの意味は、このようなものである。それを、この先人の「しかしそれは、八・九分の答えだ」という言葉を聞いて、答えが十分であるべきなのに、言葉が至らないために、八・九分しか答えられなかったというように理解するならば、或いは、仏の教えが、も

らずして八九成といふと会取す。仏法もしかくのごとくならば、今日にいたるべからず。いはゆるの八九成は、百千といはんがごとし、許多といはんがごとく参学すべきなり。すでに八九と道取す。はかりしりぬ。八九にかぎるべからずといふなり。仏祖の道話、かくのごとく参学するなり。

雲巌道の某甲只如是、師兄作麼生は、道吾のいふ道得八九成の道を道取せしむるがゆゑに、祗如是と道取するなり。これ不留朕迹なりといへども、すなはち臂長衫袖短なり。わが適来の道を道未尽ながらさしおくを、某甲祗如是といふにあらず。

道吾いはく、通身是手眼。いはゆる道は、手眼たがひに手眼として通身なりといふにあらず、手眼の通身を通身是手眼といふなり。

しかあれば、身はこれ手眼なりといふにあらず。用許多手眼は、用手用眼の許多なるには、手眼かならず通身是手眼なるなり。用許多身心作麼と問取

しこのようなものであるならば、それは今日に至らなかったであろう。ここに言う「八・九分」とは、百千というようなものであり、極めて多いというようなものであると学ぶべきである。すでにここで、八・九分と言ったからには、それが八・九分に限らないということである。諸仏の仏道についての言葉は、このように参学すべきである。

次に雲巌の言っている「わたくしはただこの通りです。あなたはいかがですか」ということは、道吾の言っている「八・九分の答えだ」という言葉を認めたために、そのように言うのである。二人の問答は、ただの言葉に留っていないが、いずれも、それなりにすぐれている。従ってこれは、雲巌が自分の先程の言葉は不十分であるが、それ以上は言えないという意味で、「わたくしはただこの通りです」と言ったのではない。それに対して、道吾が「全身が残らず手と眼だ」と言った。この言葉は、手や眼が、互いに手や眼として全身に残らずあるというのではない。手や眼そのものが全身に余りないことを、「全身残らずが手や眼」というのである。従って、身体が手や眼だというのではない。「多くの手や眼を用いる」ということは、手や眼を用いるさまが限りなく、そのため、手や眼は必ず、全身そのものとなるのである。従って「どのようにして多くの身心を用いるのですか」と問えば、「全身残らずそれとなる」という答え

せんには、通身是作麼なる道得もあるべし。いはんや雲巌の遍と道吾の通と、道得尽、道未尽にはあらざるなり。雲巌の遍と道吾の通と、比量の論にあらずといへども、おのおの許多手眼は恁麼の道取あるべし。

しかあれば、釈迦老子の道取する観音は、わづかに千手眼なり、十二面なり、三十三身、八万四千あり。雲巌・道吾の観音は、許多手眼なり。しかあれども、多少の道にはあらず。雲巌・道吾の許多手眼の観音を参学するとき、一切諸仏は観音の三昧を成八九成するなり。

正法眼蔵観音第十八

爾時仁治三年壬寅四月廿六日示。

いま仏法西来よりこのかた、仏祖おほく観音を道取するといへども、雲巌・道吾におよばざるゆゑに、ひとりこの観音を道取す。永嘉真覚大師に、不見一法名如来、方得名為観自在の道あり。如来と観音と即現此

もなされるであろう。まして、雲巌の「全身」と、道吾の「全身残らず」とは、片方が真理を言い尽くした言葉であり、片方が真理を言い尽くした言葉でないという意味ではないのである。雲巌の「全身」と、道吾の「全身残らず」とは、両方の違いを論ずるべきではないのであるが、それぞれに、多くの手や眼ということの真意を、このように説いているのである。従って、釈尊の説かれる観音は、わずかに千の手や眼を持ち、十二の顔を持ち、三十三の身体を持ち、或いは、八万四千の姿を持っている。それに対して、雲巌や道吾の説く観音は、限りない手や眼を持っている。しかしながら、これはどちらが多く、どちらが少いということではないのである。従って雲巌や道吾の説いているような、限りない手や眼を持った観音について学ぶ時、すべての諸仏は、観音の境地の八・九分を現わすことでできるのである。

正法眼蔵第十八巻・観音

時に、仁治三年四月二十六日、大衆に示す。

今、仏の教えがインドから伝えられて以来、諸仏の多くが観音について説いているが、いずれも雲巌と道吾に及ばないから、ただその観音についていろいろ述べることとした。永嘉真覚大師の証道歌に「ひとつの物事にも囚われない固定した私見がないから、物事を自由自在に見る故に如来と

身なりといへども、他身にはあらざる証明なり。麻谷・臨済に、正手眼の相見あり。許多の一一なり。雲門に、見色明心、聞声悟道の観音あり。いずれの声色か見聞の観世音菩薩にあらざらん。百丈に入理の門あり、楞厳会に円通観音あり。法華会に普門示現観音あり。みな与仏同参なり、与山河大地同参なりといへども、なほこれ許多手眼の一二なるべし。

仁治壬寅仲夏十日、尽写之。懐奘

名づけるさらには観自在と名づけることもできるという言葉がある。これは、如来と観音とが、別々の姿を持つものでありながら、異なったものではないということを明らかにした言葉である。麻谷と臨済の間で、観音の正しい手や眼についての公案（臨済録）がある。これもまた観音の限りない手や眼の一種である。雲門には「形を見て心を明らかにし、声を聞いて道を悟る」という観音についての言葉がある（五燈会元・雲門文偃章）。その観音は、どのような声や形を見聞することができるか、恐らく、眼で見、色を見て、心を明らめたり、声を聞いて道を悟ることは、観世音菩薩の本質である。この時には、いずれの声も形も、みな観世音菩薩でないものは一つとしてない。百丈には「観音が、真理のうちに入った」という言葉がある（景徳伝燈巻六・百丈の章）。楞厳経の説く仏の釈尊の会下には、二十五菩薩が出席されているが、その中に、円通観音がある。法華経の説く釈尊の会下には、普門示現観音がある。これらの観音はみな、仏とともにあり、山河大地とともにあるのであるが、しかも、それは、観音の限りない手や眼の一、二に過ぎないのである。

仁治壬寅仲夏十日、之を書写す。懐奘

正法眼蔵第十九　古鏡

諸仏諸祖の受持し単伝するは、古鏡なり。同見同面なり、同像同鋳なり、同参同証す。胡来胡現、十万八千、漢来漢現、一念万年なり。古来古現し、今来今現し、仏来仏現し、祖来祖現するなり。

諸仏諸祖が相継いで単伝して来たのは古鏡である。古鏡と諸仏は、一体である。鏡の外に諸仏なく諸仏の外に鏡なしである。見るものも見られるものも一体であり、写すものも写されるものも一体であり、修行も悟りも一体である。あらゆるものが古鏡に参じて、この古鏡を証ることができるのである。古鏡は、あらゆるものごとの真理である。古鏡の動きは一切のものごと、現象の千変万化の相となって現成し尽くされている。あらゆるものごとが、すべての時において実現している。古が実現し、現在が実現し、仏が実現し、仏祖が実現している。

第十八祖伽耶舎多尊者は、西域の摩提国の人なり。姓は鬱頭藍、父名天蓋、母名方聖。母氏かつて夢見にいはく、ひとりの大神、おほきなるかがみを持してむかへりと。ちなみに懐胎す。七日ありて師をうめり。師、はじめ

十八祖伽耶舎多尊者は、西域のマタイ国の人である。姓は鬱頭藍といい、父の名は天蓋。母の名は方聖といった。

母があるとき一人の神さまが、大きな鏡をもって迎えに来られた夢を見た。それから懐胎した。そして七日ののちに尊者を生んだ。尊者は生れたばかりであったのに、その肌は、磨いた瑠璃のようであった。まだ洗ってもないのに、

て生ぜるに、肌体みがける瑠璃のごとし。いまだかつて洗浴せざるに、自然に香潔なり。いとけなくより閑静をこのむ、言語よのつねの童子にことなり。うまれしより、一の浄明の円鑑おのづから同生せり、円鑑とは円鏡なり、奇代の事なり。同生せりといふは、円鑑も母氏の胎よりうめるにはあらず。師は胎生す、師の出胎する同時に、円鑑きたりて、天真として師のほとりに現前して、ひごろの調度のごとくありしなり。この円鑑、その儀よのつねにあらず。童子むかひきたるには、円鑑を両手にささげきたるがごとし。しかあれども、童面かくれず。童子さりゆくには、円鑑をおうてさりゆくがごとし。しかあれども、童身かくれず。童子睡眠するときは、円鑑そのうへにおほふ。たとへば華蓋のごとし。童子端坐のときは、円鑑その面前にあり。おほよそ動容進止にあひしたがふなり。しかのみにあらず、古来今の仏事、ことごとくこの円鑑にむかひ

はじめから清潔であった。幼いころから閑静を好んだ。ことばは世の中の常の童子と異なり、また生れたときから、一つの清らかな円鑑と一緒であった。円鑑とはまるい鏡のことである。まことに不思議なことである。円鑑と一緒であったというのは、円鑑も母の胎内から生れたということではない。尊者が母の胎内から生れると同時に、円鑑が自然に尊者の前に現われた。それは装飾の道具のようであった。

この円鑑のありさまは、世の常とは異なっていた。童子がこちらへ来るときには、円鑑を両手で面前に捧げているように見えた。しかしながら、童子の顔は隠れなかった。童子が去って行くときには、円鑑を背に負って行くようであった。しかしながら、童子の体は隠れなかった。童子が寝ているときは円鑑がその上をおおった。それは、ちょうど華飾りをつけた天蓋のようであった。童子が坐るときには、円鑑はその面前にあった。このように童子のすべての一々の動作に従っていたのである。そればかりでなく、昔から今に至るまでの仏の行いが、悉く円鑑の中に見ることができたのである。また天上界や人間界のさまざまなことがらが、みな円鑑に映って、少しも曇らなかった。それは、例えば経典に向かって昔のことや今のことを明らかにするよりも、この円鑑を見るほうが明らかであった。ところが、童子が出家受戒したときから円鑑は現われなかった。このため近隣や遠方の人たちは、みなそれを奇妙なことだといって

てみることをう。また天上人間の衆事諸法、みな円鑑にうかみてくもれるところなし。たとへば、経書にむかひて照古照今をうるよりも、この円鑑よりみるはあきらかなり。しかあるに、童子すでに出家受戒するとき、円鑑これより現前せず。このゆゑに近里遠方、おなじく奇妙なりと讃歎す。まことに此娑婆世界に比類すくなしといふとも、さらに他那裏に親族のかくのごとくなる種胤あらんことを莫怪なるべし、遠慮すべし。まさにしるべし、若樹若石に化せる経巻あり、若田若里に流布する知識あり、かれも円鑑なるべし。いまの黄紙朱軸は円鑑なり。たれか師をひとへに希夷なりとおもはん。

　あるとき、出遊するに、僧伽難提尊者にあうて、直にすすみて難提尊者の前にいたる。尊者とふ、汝が手中なるは、まさに何の所表かある。有何所表を問著にあらずとききて参学すべし。

　師いはく、諸仏大円鑑、内外無瑕翳。両人同得見、心眼皆相似。

讃歎した。まことにこの人間世界に同族が少いといっても、尊者の親族のうちにも、このようなものがあり得るだろうか。

　正しく考えるべきである。あなたがたは知るべきことは、或いは樹にも、或いは石にも書かれた経典の教えがある。或いは田にも、或いは里にも、教えを弘める師がある。これがみな人の心を照らす円鑑なのである。従って、ここにいう経典とは、円鑑のことである。そうであるとすれば、だれがこの尊者の円鑑について、怪しむことがあろうか。

　あるとき、諸国を行脚していたおり、僧伽難提尊者に会った。そのとき、すぐさま進んで尊者の前に行った。尊者がたずねた。

「お前の手に持っているものは何か」

この「手に持っているものは何か」ということばを、単なる問いを超越したことばとして学ぶべきである。

伽耶舎多尊者が答えた。

しかあれば、諸仏大円鑑、なにとしてか師と同生せる。師の生来は大円鑑の明なり。諸仏はこの円鑑に同参同見なり、諸仏は大円鑑の鋳像なり。大円鑑は、智にあらず理にあらず、性にあらず相にあらず。十聖三賢等の法のなかにも、大円鑑の名あれども、いまの諸仏大円鑑にあらず。諸仏かならずしも智にあらざるがゆゑに。諸仏に智慧あり、智慧を諸仏とせるにあらず。参学しるべし、智を説著するは、いまだ仏道の究竟説にあらざるなり。すでに諸仏大円鑑たとひわれと同生せりと見聞すといふとも、さらに道理あり。いはゆる、この大円鑑、この生に接すべからず、他生に接すべからず。玉鏡にあらず銅鏡にあらず、肉鏡にあらず髄鏡にあらず。円鑑の言偈なるか、童子の説偈なるか。童子この四句の偈をとくことも、曾人に学習せるにあらず、曾或従経巻にあらず、曾或従知識にあらず、円鏡をささげてかくのごとくとくなり。師の幼稚のときより、かがみ

「諸仏の巨大なる円鑑は、内外に瑕も曇りもなく、あなたも私も見ることができ、心眼はそれになりきっている」

このため諸仏の巨大な円鑑は、どうして尊者とともにあるのかというと、尊者はもともと巨大な円鑑のような叡智を具えている。諸仏は、この円鑑とともに学び、円鑑とともに悟るのである。諸仏は、この巨大な円鑑の映す姿なのである。

この巨大な円鑑は、叡智そのものでもなく、真理そのものでもなく、本質でもなく、姿でもない。さまざまの段階における求道者たちの教えの中にも、巨大な円鑑ということばがあるけれども、いまの諸仏の巨大な円鑑とは異なるものである。諸仏は、智恵ばかりを具えているのではないから、諸仏に智恵があるとはいうけれども、智恵そのものが仏であるとはいわないのである。仏道を学ぶ者はこのことを究めることである。智恵についてのみ説くことは、まだ、仏道を説くことにはならないのである。

いま、諸仏の巨大な円鑑が、われとともにあることを知るとしても、さらに学ぶべき道理がある。即ち、ここにいう巨大な円鑑は、この世において得るべきものでもなく、次の世において得るべきものでもなく、玉でできた鏡でもなく、銅でできた鏡でもなく、肉でできた鏡でもなく、髄でできた鏡でもない。

また、伽耶舎多尊者のことばは、円鑑が説くことばであろうか、童子が説く

にむかふを常儀とせるのみなり。生知の辨慧あるがごとし。大円鑑の童子と同生せるか、童子の大円鑑と同生せるか。まさに前後生もあるべし。大円鑑はすなはち諸仏の功徳なり。

このかがみ、内外にくもりなしといふは、外にまつ内にあらず、内にくもれる外にあらず。面背あることなし、両箇おなじく得見あり。心と眼とあひにたり。相似といふは、人の人にあふなり。たとひ内の形像も、心眼あり、同得見あり。たとひ外の形像も、心眼あり、同得見あり。いま現前せる依報正報、ともに内に相似なり、外に相似なり。われにあらず、たれにあらず、これは両人の相見なり、両人の相似なり。かれもわれといふ、われもかれと

ことばであろうか。童子が、この四句の偈を述べたのは、以前に人に学んだためではなく、以前に経巻を学んだためでもなく、以前に師に学んだためでもない。ただ、円鑑を捧げて、このように、「人も一切のものも一如である」ことを説いたのである。尊者は幼いときから、鏡に向かうのを常として来た。このことは、鏡に向かう童子と鏡とが一体となった仏行がそうさせたのであろう。大円鑑が童子とともにあったのであろうか、童子が大円鑑とともにあったのであろうか。前の世においても、次の世においても、このとおりであろう。この大円鑑は、ほかでもなく、仏としての肩書きなのである。

「この諸仏の大円鑑は内外に曇りがない」というのは、外と対立する内があるのではなく、内が曇っていて外が曇っていない、ということがあるのでもない。表と裏と、少しも異ならないのである。そのどちらをも見ることができるのであり、それは、心と眼がどちらをも見ることができることに似ている。ここで似ているというのは、この二つのものが一体となっていることである。たとえ内にある形も、心と眼を持っており、同じに見ることができる。たとえ外においても、心と眼を持っており、同じく見ることができる。今ここに現われているすべてのものごとは、ともに内において一体であり、外において一体である。それは、自己でもなく、他己でもない。これが、内と外とが一体となっていることであり、内と外が、そのものになりきっていることである。他己と

なる。心と眼と皆相似といふは、心は心に相似なり、眼は眼に相似なり。相似は心眼なり。たとへば、心眼各相似といはんがごとし。いかならんかこれ心の心に相似せる、いはゆる三祖・六祖なり。いかならんかこれ眼の眼に相似なる、いはゆる道眼被眼礙なり。

いま師の道得する宗旨かくのごとし。これはじめて僧伽難提尊者に奉覲する本由なり。この宗旨を挙拈して、大円鑑の仏面祖面を参学すべし。古鏡の眷属なり。

第三十三祖大鑑禅師、かつて黄梅山の法席に功夫せしとき、壁書して祖師に呈する偈にいはく、菩提本無樹、明鏡亦非台、本来無一物、何処有塵埃。

しかあれば、この道取を学取すべし。大鑑高祖、よの人これを古仏とい

自己が一体となり、自己が他己と一体となる。心も眼もみなその通りだというのは、心は心になりきっており、眼は眼になりきっていることである。そのようになりきることが心であり、眼である。それはちょうど心と眼が、みなそれぞれになりきっていることに等しい。

心が心になりきっているとはどういうことであろうか。それは、歴代の仏祖の心は、共に相等しいもの、即ち仏心そのものである。眼が眼に似ているとはどのようなことかといえば、悟道した人の眼はまた、いかなる悟った人の眼とも等しいものである。

いま、尊者が述べている教えの意味は、このようなものである。これが、尊者が、僧伽難提尊者にお会いした初めのいきさつである。この教えの意味を学んで、大円鑑の諸仏諸祖の境地を学ぶべきである。仏も祖も一切諸法もみな、古鏡の法孫である。

第三十三祖（中国の六祖）大鑑禅師が、かつて黄梅山の道場で修業しているとき、壁に掲げ師に捧げた偈文（仏道を讃ずる詩句）は次の通りであった。

「菩提樹はもともと樹でなく、明鏡もまた台ではない。ものごとは本来一物もないものである。一体払うべき塵埃（ちり）がどこにあるというのか」

この偈の真義を学道すべきである。大鑑禅師のことを、世の人たちは「古仏」（偉大な仏祖）と呼んでいる。圜悟禅師は「曹谿山の『古仏』に敬礼し奉る」

ふ。圜悟禅師いはく、稽首曹谿真古仏。しかあればしるべし、大鑑高祖の明鏡をしめす、本来無一物、何処有塵埃なり。明鏡非台、これ命脈あり、功夫すべし。明明はみな明鏡なり。かるがゆゑに、明頭来明頭打といふ。いづれのところにあらざれば、いづれのところなし。いはんやかがみにあらざる一塵の、尽十方界にのこれらんや。かがみにあらざる一塵の、かがみにのこらんや。しるべし、尽界は塵刹にあらざるなり、ゆゑに古鏡面なり。

南岳大慧禅師の会に、ある僧とふ、「如鏡鋳像、光帰何処。」師云、「大徳未出家時相貌、向甚麽処去。」僧曰、「成後為甚麽不鑑照。」師云、「雖不鑑照、瞞他一点也不得。」

いまこの万像はなにものとあきらめざるに、たづぬれば鏡を鋳成せる証

といっている。このことから、大鑑高祖がいかに偉大な仏祖であったかを知るべきである。大鑑禅師の示す明鏡の境地は、「一切のものごとは本来無一物であるのに、どこに塵埃がつくのであろうか」といわれているのである。

この偈の「明鏡非台」の一語は実に仏道正伝の命脈があるのである。この明鏡非台の偈語を究めつくすべきである。この仏祖の命も工夫もみな明鏡自体なのである。けれども明鏡をもって主観、客観の対立を超えた存在、即ち普遍的な存在、真理の体験であるから、その明々白々なものは明鏡である。

そのため、ものごとのありのままなものを、ありのままに写すというのである。どこにおいても残らないから、どこにおいても余さないのである。まして鏡でないただ一つの汚れも、一切世界のどこに残るであろうか。鏡でないただ一つの汚れも、鏡に残るであろうか。修行者ちたは知りなさい。一切世界は汚れの世界ではないのである。従ってそれは、古鏡の面にほかならない。

南岳大慧禅師（懐譲）の道場で、ある僧がたずねた。

「鏡で仏像を造れば、光はどこに行きましょうか」

師が答えた。

「お前らがまだ出家していない時の顔は、どこへいってしまったか」（伝燈録巻五・南岳の章）

僧がいった。

明、すなはち師の道にあり。鏡は金にあらず玉にあらず、明にあらず像にあらずといへども、たちまちに鋳像なる、まことに鏡の究辨なり。

光帰何処は、如鏡鋳像の如鏡鋳像なる道取なり。たとへば、像帰像処なり、鋳能鋳鏡なり。

大徳未出家時相貌、向什麼処去といふは、鏡をささげて照面するなり。このとき、いづれの面面かすなはち自己面ならん。

師云、雖不鑑照、瞞他一点也不得といふは、鑑照不得なり、瞞他不得なり。海枯不到露底を参学すべし。莫打破、莫動著なり。しかありといへども、さらに参学すべし、拈像鋳鏡の道理あり。当恁麼時は、百千万の鑑照にて、瞞瞞点点なり。

「仏像になったら、どうして写らないのですか」

師が答えた。

「写さないけれども、鏡の本性は少しもたぶらかすことはしない」

いま、鏡から造られた像とは、どのようなものか明らかにされてはいないが、これをたずねるなれば、鏡を鋳て像を造ることの真意が、大慧禅師のことばのうちにあるのである。

鏡は金でもなく、玉でもなく、輝かしいものでもなく、像でもないが、鏡そのものが像と一体となることが、鏡の究極の境地である。

また、「光は何処へゆく」ということの真意は、鏡そのものが像を鋳ることに外ならないということである。それは例えば、像は像になりきり、それを鏡に鋳れば鏡となりきるということである。

「お前の、まだ出家前の顔は、どこへいってしまったのか」ということの真意は、鏡が鏡を映すということである。このとき、そのいずれの鏡が自己の側にあるのであろうか。

それに対して、南岳禅師が「照らさなくても、少しもたぶらかすことがない」というのは、照らすこともなく、たぶらかすこともない、ということである。一切世界が鏡なのであるから、海の水が破れて海底があらわれることがないということを学び取ることだ。また、それを打ち破ることも、動かすこと

雪峰真覚大師、あるとき衆にしめすにいはく、要レ会二此事一、我這裏如二一面古鏡一相似。胡来胡現、漢来漢現。時玄沙出問、「忽遇二明鏡来一時如何。」師云、「胡漢俱隠。」玄沙曰、「某甲即不然。」峰云、「你作麼生。」玄沙云、「請和尚問。」峰云、「忽遇二明鏡来一時如何。」玄沙云、「百雑砕。」

も、ないのである。

そうではあるが、さらに学ぶべきは、像から鏡を鋳るという道理もあるのである。まさにそのようなときには、すべてが照らすことであり、すべてがきらきらすることである。

雪峰真覚大師が、あるとき修行者たちに示していった。

「この自己の真面目を体得しようとするなら、それは私のうちにある一面の古鏡と同じである。彼が来れば彼が写り、これが来ればこれが映る」と。玄沙がたずねた。

「もし、突然に明鏡がやってきたら、どうなりますか」

師が答えた。

「彼れもこれも、ともに隠れてしまう」

玄沙がいった。

「私はそうは思いません」

雪峰がたずねた。

「お前はどう思うか」

玄沙がいった。

「和尚さま、あなたの方からたずねてください」

雪峰がいった。

しばらく雪峰道の此事といふは、是什麼事と参学すべし。しばらく雪峰の古鏡をならひみるべし。如一面古鏡の道は、一面とは、辺際ながく断じて、内外さらにあらざるなり。一珠走盤の自己なり。いま胡来胡現は、一隻の赤鬚なり。漢来漢現は、この漢は、混沌よりこのかた、盤古よりのち、三才・五才の現成せるといひきたれるに、いま雪峰の道には、古鏡の功徳の漢現せり。いまの漢は漢にあらざるがゆゑに、すなはち漢現なり。いま雪峰道の胡漢俱隠、さらにいふべし、鏡也自隠なるべし。玄沙道の百雑砕は、道也須是恁麼道なりとも、比来責你、還吾砕片来如何、還我明鏡来なり。

「もし、いきなり明鏡がやって来たらどうするか」
玄沙が答えた。
「ばらばらに壊れてしまいます」

いまここでは、雪峰のいう「このこと」とは何をいうのか、どんなものであるかをよく吟味し、更に雪峰の古鏡について考えてみることだ。「二面の鏡は一面の古鏡に等しい」という言葉の意味は、一面とは、すべての対立も超えて、内も外もないということである。純粋の自己、解脱の自己である。

また「外国人が来れば外国人が映る」とは、一人の赤ひげが映っていることである。また「中国人が来れば中国人が現われる」。この中国人は天地のはじめから、この世界にいるものだといわれているが、いまここで雪峰のいっているのは、古鏡の境地にある人が現われているということである。いまここにいう中国人とは、ただ中国人というのではなく、このため悟りの境地をいい現わしているのである。

そのため雪峰が、「外国人も共に隠れる」といっているが、更にいうならば、鏡もまた、自ら隠れるのである。

玄沙が「こなごなになる」といったことばは、まさに真実を現わすものであるが、わたくしは更に玄沙に向かって、そのこなごなになったものを返してくれるように求めたい。そうすれば玄沙はどのようにして、わたくしに明鏡を返

黄帝のとき、十二面の鏡あり。家訓にいはく、天授なり。また広成子の崆峒山にして与授せりけるともいふ。その十二面のもちゐる儀は、十二時に時時に一面をもちゐる、又十二月に毎月毎面にもちゐる、十二年に年年面面にもちゐる。いはく、鏡は広成子の経典なり。黄帝に伝授するに、十二時等は鏡なり。これより照古照今するなり。十二時もし鏡にあらずよりは、いかでか照古あらん。十二時もし鏡にあらずば、いかでか照今あらん。いはゆる、十二時は十二面なり、十二面は十二鏡なり、古今は十二時の所使なり。この道理を指示するなり。これ俗の道取也といへども、漢現の十二時中なり。

軒轅黄帝膝行進崆峒、問道乎広成子。于時広成子曰、鏡是陰陽本、

してくれるのであろうか。

黄帝のとき十二面の鏡があった。伝承の家訓によれば、天から授ったものだという。或いは、古代の仙人広成子の崆峒山において修養と長寿の法を伝授された時に、その印として授けられたものだという。

その十二面を用いる意味は、一日の十二時のそれぞれに一面を用いる。また、一年の十二個月に、毎月一面ずつを用いる。また、十二年に、毎年一面ずつを用いられたのである。

実に、この鏡は広成子のいましめの印であり経典であった。それを黄帝に授けたことによって、黄帝は一日中それを鑑として、それによって、古のことを知り、今日のことを明らかにしたのである。このように、十二時を鏡によって照らさないならば、古のこと今のことを照らすことができようか。ここにいう十二時とは、十二面のことであり、十二面とは十二の鏡のことである。古今にわたる時は、みな十二時につかわれている。その道理を示しているのである。

これは仏教外のもののいうことであるが、すべてを映しだす十二の時である。即ち自由な正しい明鏡の生活を物語るものであって、仏道の生活というべきである。

黄帝（姓は軒轅）は崆峒山において広成子の前にひざまづいて、身を治めること、長寿の秘術の伝授を乞うて、その道をたずねた。そのとき広成子は言っ

治身長久。自有二三鏡一、云天、云地、云人。此鏡、無視無聴。抱神以静、形将自正。必静必清。無レ労二汝形一、無レ揺二汝精一。乃可二以長生一。

むかしはこの三鏡をもちて、天下を治し、大道を治す。この大道にあきらかなるを、天地の主とするなり。俗のいはく、太宗は人をかがみとせり、安危理乱、これによりて照悉するといふ。三鏡のひとつをもちゐるなり。人を鏡とするときさては、博覧ならん人に古今を問取せば、聖賢の用舎をしりぬべし、たとへば魏徴をえしがごとく、房玄齢をえしがごとしとおもふ。これをかくのごとく会取するは、太宗の人を鏡とすると道取する道理にはあらざるなり。人を鏡とすといふは、鏡を鏡とするなり、己を鏡とするなり。五行を鏡とするなり、五常を鏡とするなり。人物の去来を見るに、来無迹、去無方を人鏡の道理といふ。賢不肖の万般なる、天象に相似なり。まことに経緯なるべし。人面鏡面・日面月面なり。五

た。

「鏡は天地陰陽の根本である。自身を治めるために、天・地・人という三つの鏡がある。この鏡は見ることもできず、聴くこともできない。もし、心を静かに治めておれば、身はおのずから正しくなり、心を静かに清らかにするならば、身を煩わすことがなく、心を散乱し動転することがない。このことが長生きする秘訣である」と。

昔は、この三種の鏡をもって天下を治め大道を治めた。この大道に明らかなものを天地の主とするのである。世間の人が、「唐の太宗は『人を鏡とし』世が治っているか乱れているかは、それによって明らかに知った」という。それは、この三つの鏡の一つを用いているのである。

このように人を鏡とするということばを聞いて、一般の人々は「博識の人に古今のことをたずねたなら、聖人や賢人が行うべきことがわかるであろう。それは、ちょうど太宗が、魏徴や房玄齢といった名臣を得たようなものであろう」と思う。しかし、そのように考えるのは、太宗が人を鏡としたという真意を理解したものではない。ここで「人を鏡とする」というのは、鏡を鏡とすることであり、自己を鏡とすることであり、世界の陰陽五行即ち、木・火・土・金・水の働きを鏡とすることであり、人の道である仁・義・礼・智・信の働きを鏡とすることである。

岳の精および四瀆の精、世をへて四海をすます、これ鏡の慣習なり。人物をあきらめて経緯をはかるを、太宗の道といふなり。博覧人をいふにはあらざるなり。

日本国自二神代一有二三鏡一、璽之与レ剣、而共伝来至レ今。一枚は在二伊勢大神宮一、一枚は在二紀伊国日前社一、一枚は在二内裏内侍所一。

しかあればすなはち、国家みな鏡を伝持することあきらかなり。鏡をえたるは国をえたるなり。人つたふらくは、この三枚の鏡は、神位とおなじく伝来せり、天神より伝来せると相伝す。しかあれば、百錬の銅も陰陽の化成なり。今来今現、古来古現ならん。これ古今を照臨するは古鏡なるべし。

人の移り変りを見るとき、来るあともなく去るあともないことを悟ることを、人を鏡とするというのである。人間に、賢人や愚人や、他の人々のあることは、宇宙の気象に似ている。まことにそれは、人間が天と地との間にあるからであろう。従って人も鏡であり、鏡も鏡であり、日も鏡であり、月も鏡である。五大山（泰山・華山・衡山・恒山・嵩山）の精、および四大河（揚子江、黄河、淮水、済水）の精が長い間、四つの海を澄ませているのは、鏡の力によるのである。このように人の事を知って、それによって天地のあり方を知ることを太宗の道というのである。ただ博識の人にたずねるのではないのである。

日本国に、神代から三枚の鏡があり、剣とともに伝来して今日に至っている。一枚は伊勢大神宮にあり、一枚は紀伊の国の日前社にあり、一枚は内裏の内侍所にある。

これによって、国家はいずれも、鏡を伝え持っていることが明らかである。鏡の所持者が国の権利者なのである。人の伝えによれば、この三枚の鏡は、神の代りとして天の神から、直接に授け伝えられたものであるという。故に、百錬の銅もまた、陰陽の五行によって鋳出するものであり、宇宙鏡の化成であるから、自由、無礙の不思議な功徳が存するのである。今来れば今を現わし、古が来れば古を現わす。

雪峰の宗旨は、新羅来新羅現、日本来日本現ともいふべし。天来天現、人来人現ともいふべし。現来をかくのごとく参学すといふとも、この現いまわれらが本末をしれるにあらず、ただ現を相見するのみなり。かならずしも来現をそれ知なり、それ会なりと学すべきにあらざるなり。いまいふ宗旨は、胡来は胡現なりといふか。胡来は一条の胡来にて、胡現は一条の胡現なるべし。現のための来にあらず。古鏡たとひ古鏡なりとも、この参学あるべきなり。

玄沙出てとふ、たちまちに明鏡来にあはんに、いかん。この道取、たづねあきらむべし。いまいふ明の道得は、幾許なるべきぞ。いはくの道は、その来はかならずしも胡漢にはあらざるを、これは明鏡なり、さらに胡漢と現成すべからずと道取するなり。明鏡来はたとひ明鏡来なりとも、二枚なるべからざるなり。たとひ二枚にあらずといふとも、古鏡はこれ古鏡なり、明鏡

このことから雪峰の教えは、言いかえると新羅がくれば新羅が映り、日本が来れば日本が映るということもできる。天が来れば天が映り、人が来れば人が映るということもできる。来たり映ったりすることは、このようなものであると学んで来たのであるが、この鏡に映るということをわれわれが、いま詳しく知っている訳ではない。ただそれを体験するばかりである。従って必ずしも、この世に来たり鏡に映ったりすることが、分別され、会得されるものと学んではいけない。

今のこの教えは、外国人が来るということは、外ではなく外国人が映るということなのであろうか。しかし、外国人が来るということは外国人が来るというそのことであり、外国人が映るということは外国人が映るということそのことであり、映るために来るのではないのである。古鏡を古鏡として会得したとしても、更にこのことを学ぶべきである。

このような言葉に対して、玄沙がすすんで「いきなり明鏡が来たらどうしますか」と問うている。この言葉の意味を、たずねて明らかにすることである。ここにいう「明」とは、どういうことであろうか。それは、そこに来るのは、必ずしも雪峰のいうように外国人ではないということである。玄沙のいうのは、来るのは明鏡であって、外国人が現われるのではないということである。明鏡が来るということは、それがよそから来るものであるとしても、そのほか

はこれ明鏡なり。古鏡あり明鏡ある証験、すなはち雪峰と玄沙と道取せり。これをば仏道の性相とすべし。これ玄沙の明鏡来の道話の七通八達なるとしるべし、八面玲瓏なることしるべし。逢人には即出なるべし、出即には接渠なるべし。しかあれば、明鏡の明と古鏡の古と、同なりとやせん。異なりとやせん。明鏡に古の道理ありやなしや、古鏡に明の道理ありやなしや。古鏡といふ言によりて、明なるべしと学することなかれ。宗旨は、吾亦如是あり、汝亦如是あり。西天諸祖亦如是の道理、はやく練磨すべし。祖師の道得に、古鏡は磨ありと道取す。明鏡もしかるべきか、いかん。まさにひろく諸仏諸祖の道にわたる参学あるべし。

　雪峰道の胡漢倶隠は、胡も漢も、明鏡時は倶隠なりとなり。この倶隠の道

に何ものもないのである。明鏡のほかに何ものもないといっても、古鏡は古鏡なのである。明鏡は明鏡なのである。古鏡があり、明鏡があるということの証明は、ほかならぬ雪峰と玄沙のことばのうちに述べられている。これを仏道を学ぶためのあらゆる手がかりとしなさい。

　この玄沙の「明鏡が来る」という語話の自由透脱、八面玲瓏であることを参学することだ。人に逢えば出て迎え入れ、人をもてなす、その応接たるや頗る自由無礙の境地である。

　そうなれば明鏡の「明」と、古鏡の「古」と同じであろうか、異なっていようか。或いは明鏡に「古」の道理があろうか、あるまいか。古鏡に「明」の道理があろうか、あるまいか。古鏡は古鏡であり、明鏡は明鏡なのであるから、ただ徒らに、古鏡が「明」であろうと、憶測してはならない。その意味は「われもまたそうであり、汝もまたそうであり、インドの祖師たちもまたそうである」というように、それぞれ別のものが、共に等しい悟りの境地を現わしていることである。そのことをはやく修得すべきである。仏祖の言葉に、古鏡は磨くものであるといっている。明鏡もまた、更に磨くものであろうか、どうであろうか。

　玄沙の問いにたいして、雪峰の「外国人も中国人も共に隠れる」という意味は、外国人も中国人も、明鏡が現われたときには、共に隠れるという意味であ

理、いかにいふぞ。胡漢すでに来現すること、古鏡を相罣礙せざるに、なにとしてかいま倶隠なる。古鏡はたとひ胡来胡現、漢来漢現なりとも、明鏡来はおのづから明鏡来なるがゆゑに、古鏡現の胡漢は倶隠なるなり。しかあれば、雪峰道にも古鏡一面あり、明境一面あるなり。正当明鏡来のとき、古鏡現の胡漢を罣礙すべからざる道理、あきらめ決定すべし。いま道取する古鏡の胡来胡現、漢来漢現は、古鏡上に来現すといはず、古鏡裏に来現すといはず、古鏡外に来現すといはず、古鏡と同参来現すといはず。この道を聴取すべし。胡漢来現の時節は、古鏡の胡漢を現来せしむるなり。胡漢倶隠ならん時節も、鏡は存取すべきと道得せるは、現にくらく、来におろそかなり。錯乱といふにおよばざるものなり。

ときに玄沙いはく、「某甲はすなは

る。この「共に隠れる」という道理はどのようなものであろうか。明鏡来る時は古鏡を呑んでしまうから、明鏡、古鏡共にその相を消すのである。

外国人と中国人が来て鏡に映ることは、古鏡を妨げないのに、どうして、いま共に隠れてしまうのであろうか。それはたとえ古鏡が、外国人が来れば外国人を映し、中国人が来れば中国人を映すとしても、明鏡が来るということは、ただ明鏡が来るということにならず、古鏡と明鏡が二面あるわけではないのであるから、古鏡に映る外国人や中国人が共に隠れるのである。従って、雪峰の教えのうちにも、古鏡が一面あり、明鏡が一面あるのである。まさにこのような明鏡が現われたとき、それが古鏡に映る外国人や中国人を妨げないということを、明らかに知るべきである。いまいう古鏡が、外国人が来れば外国人を映し、中国人が来れば中国人を映すということは、それが古鏡の上に来て古鏡の上に映るともいわず、古鏡の外にきて古鏡に映るともいわず、古鏡と共に来て古鏡と共に映るともいわない。この言葉もよく聴くことだ。外国人や中国人が来て映るときには、古鏡が外国人や中国人を映し、来させるのである。外国人と中国人が共に隠れるときにも、鏡は存在すると考えるのは、それが映るという意味を知らず、そこに来るという意味を知らないことは、余りにも頭が錯乱しすぎている。

そのとき玄沙が「わたくしは、そうは思いません」といった。雪峰は「で

ちしかあらず。」雪峰いはく、「なんぢ作麼生。」玄沙いはく、「請すらくは和尚とふべし。」いま玄沙のいふ請和尚問のことば、いたづらに蹉過すべからず。いはゆる和尚問の来なる、和尚問の請なる、父子の投機にあらずば、為甚如此なり。すでに請和尚問ならん時節は、恁麼人さだめて問処を若会すべし。すでに問処の霹靂するには、無廻避処なり。

　雪峰いはく、忽遇明鏡来時如何。この問処は、父子ともに参究する一条の古鏡なり。

　玄沙いはく、百雑砕。この道取は、百千万に雑砕するとなり。いはゆる忽遇明鏡来時は、百雑砕なり。百雑砕を参得せんは、明鏡なるべし。明鏡を道得ならしむるに、百雑砕なるべきがゆゑに。雑砕のかかれるところ、明鏡なり。さきに未雑砕なるときあり、のちにさらに不雑砕ならん時節を管見することなかれ。ただ百雑砕なり。百雑砕の対面は、孤峻の一なり。しかある

は、おまえはどう思うのか」といった。玄沙は、「どうぞ和尚さまの方から、たずねてください」といった。

　ここに玄沙が「和尚さまの方から、たずねてください」といったことばを、徒らに聞き過してはならない。このように雪峰は問い、また、玄沙が和尚の問いを請うということは、親しい師と弟子の問答でなければ、どうしてこのことがあろうか。

　いま玄沙が雪峰和尚に、あなたから私に問うてくださいと請うたことは、玄沙は定めて仏道を究めるために師弟の礼を超越し、無我の心境から、あなたからお問い下さいと請うたのである。全く父子の親愛においてこそこの気合があるのである。

　それに対して雪峰は「いきなり明鏡が来たならばどうするのか」といって、玄沙の問いをくりかえした。この問いは、師も弟子も共に学ぶ古鏡の境地である。

　それに対して玄沙が「ばらばらに砕けます」と答えた。

　このことばは、百千万にばらばらになるということである。いわゆる、たちまち明鏡が来たときばらばらになるのである。ばらばらになるということを学ぶことが明鏡なのである。明鏡に明鏡の境地を述べさせれば、ばらばらであるというはずであるから、ばらばらであることそのことが、明鏡の境地なのであ

に、いまいふ百雑砕は、古鏡を道取するか、明鏡を道取するか。更請一転語なるべし。また古鏡を道取するにあらず、明鏡を道取するにあらず、古鏡明鏡はたとひ問来得なりといへども、玄沙の道取を擬議するとき、砂礫牆壁のみ現前せる舌端となりて、百雑砕なりぬべきか。砕来の形段作麽生。万古碧潭空界月。

雪峰真覚大師と三聖院慧然禅師と行次に、ひとむれの獼猴をみる。ちなみに雪峰いはく、この獼猴おのおの一面の古鏡を背せり。

この語よくよく参学すべし。獼猴といふはさるなり。いかならんか雪峰の

る（明鏡は諸法であるものごと自体である。ものごとの相はみな滅し去るものである。あらゆる生存は、ばらばら、こなごなになる）。

これについて、初めにばらばらにならないときがあり、後にばらばらでないときがあると憶測してはならない。ただばらばらなのである。ばらばらなものに対するものは、ただばらばらのほかの何ものもない。

ところが、ここにいう「ばらばら」とは、古鏡について述べているのであろうか、明鏡について述べているのであろうか。更にもう一言、たずねるべきである。それはまた、古鏡について述べているのでもなく、明鏡について述べているのでもないのである。古鏡、明鏡についての問いはわかったとしても、玄沙のことばをよく考えてみると、砂礫や土塀といった一切の存在を現わす語となって明鏡も古鏡も隠れてしまって、ばらばらであるというのであろうか。そのばらばらの、一つ一つとは、どのようなものであろうか。それははてしなき碧空に月がかかっているといったような深く澄みわたった境地なのである。

雪峰真覚大師と、三聖院慧念禅師が一緒に歩いていたとき、ひとむれの獼猴を見た。そこで雪峰はいった。

「この獼猴は、おのおの一面の古鏡を背負っている」（五灯会元巻七・雪峰章）

このことばをよくよく吟味すべきである。「獼猴」とは、猿のことである。

雪峰の見た猿とはどのようなものであろうか。このように自問して、更に参究

みる獼猴。かくのごとく問取して、さらに功夫すべし、経劫をかへりみることなかれ。おのおの一面の古鏡を背せりとは、古鏡たとひ諸仏祖面なりとも、古鏡は向上にも古鏡なり。獼猴おのおの面面に背せりといふは、面面に大面小面あらず、一面古鏡なり。背すといふは、たとへば、絵像の仏のうらをおしつくるを、背すとはいふなり。獼猴の背を背するに、古鏡にて背するなり。使得什麼糊来。こころみにいはく、さるのうらは古鏡にて背すべし、古鏡のうらは獼猴にて背するか。古鏡のうらを古鏡にて背す、さるのうらをさるにて背す。各背一面のことば、虚設なるべからず、道得是の道得なり。しかあれば、獼猴か、古鏡か。畢竟作麼生道。われらすでに獼猴か、獼猴にあらざるか。たれにか問取せん。自己の獼猴にある、自知にあらず、他知にあらず。自己の自己にある、摸揉およばず。

してみることだ。

「おのおのが、一面の古鏡を背負っている」ということの意味は、古鏡がたとえ諸仏、諸祖であるとしても、更に諸仏祖を超えた（諸仏祖に囚われぬ）ところにもあるのである。猿が、おのおのに一面を背負っているということは、大きい小さいの区別を超えて、ただ一面の古鏡を背負っているということである。

「背にしている」とは、たとえば、仏の絵の裏打ちをすることを、背にしているというのである。猿の背を裏打ちをするのに、古鏡によって裏打ちをするのである。それならば、どのような糊を使うのであろうか。試みにそれに答えるならば、猿の裏は古鏡で裏打ちするのである。古鏡の裏は、猿で裏打ちするのであろうか。古鏡の裏を古鏡で裏打ちし、猿の裏を猿で裏打ちするのである。このように「それぞれ、一面を背にしている」という言葉は、かりそめのものではなく、真実の境地をいい現わす言葉である。このように、猿が古鏡を背にしているならば、それは猿なのであろうか、古鏡なのであろうか。結局はどのようにいえばよいのであろうか。われわれは、すでに猿なのであろうか。猿ではないのであろうか。だれに問えばよいのであろうか。自己は猿であるということは、みずからの知ることではなく、他の者の知ることではなく、ただ自己が自己になりきっているのであるから、それを疑うには及ばない。

三聖いはく、歴劫無名なり、なにのゆゑにかあらはして古鏡とせん。これは三聖の古鏡を証明せる一面一枚なり。歴劫といふは、一心一念未萌以前なり、劫裏の不出頭なり。無名といふは、歴劫の日面月面、古鏡面なり、明鏡面なり。無名真箇に無名ならんには、歴劫いまだ歴劫にあらず。歴劫すでに歴劫にあらずば、三聖の道得これ道得にあらざるべし。しかあれども、一念未萌以前といふは今日なり、今日を蹉過せしめず練磨すべきなり。まことに歴劫無名、この名たかくきこゆ。なにをあらはしてか古鏡とする。龍頭蛇尾。

　このとき、三聖にむかひて雪峰いふべし、古鏡古鏡と。雪峰恁麼いはず、さらに瑕生也といふは、きずいできぬるとなり。いかでか古鏡に瑕生也ならんとおぼゆれども、古鏡の瑕生也は、歴劫無名とらいふをきずとせるなるべし。古鏡の瑕生也は全古鏡なり。三聖いまだ古鏡の瑕生也の窟をいでざりけ

この雪峰のことばに対して、三聖がいった。

「永遠なるものといったものは、これといって名づけることができないのに、どうしてそれを古鏡というのですか」

これは、三聖が、古鏡について証明したことばである。「永遠なるもの」とは、一心も一念もまだ萌さない以前のものであり、いかなるときにおいても、姿を現わさないものである。「名づけることのできないもの」とは、いかなるときにおいても、日であり、月であり、古鏡であり、明鏡であるものである。名づけることができないものが、真に名づけることのできないものであるならば、永遠なるものも、永遠に留っていない。永遠なるものが永遠でないならば、三聖のことばも、真実を現わすものではないのである。

　しかしながら、永遠の過去とは、実は、今日のことである。今日を見過すことなく、修行すべきことなのである。まことに、永遠なるものは名づけることができず、どうしてそれを古鏡と呼ぶのであろうか。そのように呼ぶことは龍頭蛇尾である。

　このとき、雪峰は、三聖に向かって、「古鏡、古鏡」というべきである。雪峰はそのようにいわず、更に「瑕が生じたのだ」といった。それは古鏡に瑕が生じたということである。どうして古鏡に瑕ができたのかと考えられるのであるが、ここにいう古鏡の瑕とは、永遠なるものは名づけることができない

るゆゑに、道来せる参究は一任に古鏡瑕なり。しかあれば、古鏡にも瑕生なり、瑕生なるも古鏡なりと参学する、これ古鏡参学なり。

三聖いはく、有什麽死急、話頭也不識。いはくの宗旨は、なにとしてか死急なる。いはゆるの死急は、今日か明日か、自己か他門か、尽十方界か大唐国裏か。審細に功夫参学すべきなり。話頭他不識は、話といふは、道来せる話あり、未道得の話あり、すでに道了也の話あり。いまは話頭なる道理現成するなり。たとへば、話頭も大地有情同時成道しきたれるか。さらに再全の錦にはあらざるなり。かるがゆゑに不識なり。対朕者不識なり、対面不相識なり。話頭はなきにあらず。祇是不識なり。不識は条条の赤心なり、さらにまた明明の不見なり。

ということを瑕と呼んでいるのであろう。従って古鏡の瑕とは、古鏡全体の瑕である。三聖がまだ、古鏡に瑕があるような境地を出ないから、彼のいっている言葉は、ただ古鏡の瑕にすぎないのである。そうだとすれば、古鏡にも瑕が生じ、また、瑕が生じるものは古鏡であると学ぶのである。これが古鏡を学ぶことである。

それに対して、三聖がいっている。

「どうして急いでいるのですか。私の言うことばもわからないのに」

このことばの真意は「どうして急いでいるのですか」という場合の「急ぐ」とは、今日のことをいうのか、明日のことなのか、自己のことなのか、他人のことなのか、一切世界のことなのか、或いは中国のことなのか。このことを詳しく学ぶべきである。

「わたくしのいうことばもわからないのに」ということばとは、ことばに現われたことばもあり、ことばに現われないことばもあり、ことばを出し終ったことばもある。いまは、ことばに述べられた古鏡の道理が実現しているのである。それはちょうど「大地の生きとし生けるものと同時に悟りを開く」という、釈尊のことばのようなものであろうか。それと少しも劣らないのであろうか。そのために「知らない」というのである。その「知らない」ということは、達磨大師が梁の武帝から「わたくしの前にいるのは誰か」と問われて「識

雪峰いはく、老僧罪過。いはゆるは、あしくいひにけるといふにも、かくいふこともあれども、しかはこころうまじ。老僧といふことは、屋裏の主人翁なり。いはゆる余事を参学せず。ひとへに老僧を参学するなり。千変万化あれども、神頭鬼面あれども、参学は唯老僧一著なり。仏来祖来、一念万年あれども、参学は唯老僧一著なり。罪過は住持事繁なり。おもへばそれ、雪峰は徳山の一角なり、三聖は臨済の神足なり。両位の尊宿おなじく系譜いやしからず、青原の遠孫なり、南岳の遠派なり。古鏡を住持しきたれる、それかくのごとし。晩進の亀鑑なるべし。

りません」と答えたことのように、目の前にありながら、あらゆる知的理解を超えているのである。ことばがないのではなく、ただそれを理解しないのである。従って、識らないということは真実の心であり、更にいうならば、明らかな超越のまなこである。

そこで雪峰はいった。

「わたくしが悪かった」

このことばは、わたくしの言い間違いであったという場合にも使われるのであるが、ここではただそれだけにとってはならない。雪峰が「わたくし」といっているのは、自己そのものということである。ほかのことを学ぶのではなく、ただひとえに自己を学ぶのである。自己の働きはさまざまであり、自己の姿はまた、さまざまであるが、ただ自己そのものを学ぶのである。諸仏たち、諸祖たちは、一瞬の時にも現われ、永遠の時にも現われるが、それはみな、自己を学ぶことによってである。また雪峰が「わたくしが悪かった」といったのは、「わたくしは忙しい」というのと同じで、相手のことばを受流しているのである。

思えば、雪峰は徳山のすぐれた弟子であり、三聖は臨済の立派な弟子である。このすぐれた二人の人たちは、ともに系譜が立派で、青原の流れを汲むものであり、南岳の末流である。古鏡を伝えて来た様子は以上のようである。後

雪峰、示衆云、世界闊一丈、古鏡闊一丈、世界闊一尺、古鏡闊一尺。時玄沙指火爐云、「且道、火爐闊多少。」雪峰云、「似古鏡闊。」玄沙云、「老和尚、脚跟未点地在。」

一丈これを世界といふ、世界はこれ一丈なり。一尺これを世界とす、世界これ一尺なり。而今の一丈をいふ、而今の一尺をいふ。さらにことなる尺丈にはあらざるなり。この因縁を参学するに、世界のひろさは、よのつねにおもはくは、無量無辺の三千大千世界および無尽法界といふも、ただ小量の自己にして、しばらく隣里の彼方をさすがごとし。この世界を拈じて、一丈とするなり。このゆゑに、雪峰いはく、古鏡闊一丈、世界闊一丈。この一丈を学せんには、世界闊の一端を見取すべし。又古鏡の道を聞取するにも、一枚の薄氷の見をなす。しかにはあらず。一丈の闊は世界の闊一丈に同参なりとも、形興かならずしも世界の無端に斉

学のものたちの手本とすべきことである。

雪峰が、修業者たちに示して言った。

「世界の広さが一丈であれば、古鏡の広さは一丈であり、世界の広さが一尺であれば、古鏡の広さは一尺である」

そのとき、弟子の玄沙が、火鉢を指さして言った。

「それでは、火鉢の広さはどれほどですか」

雪峰は答えた。

「古鏡の広さに似ている」

玄沙が言った。

「和尚さまの足のかかとは、まだ地面についておりませんね」

雪峰が一丈を世界というとき、世界は一丈である。一尺が世界であるというとき、世界は一尺なのである。ここに一丈といい、一尺というのは、一般にいう一丈、一尺ということとかわらない。この因縁ことばを参学すれば、世界の広さは、常識では無量無辺のものであり、量り尽くすことのできない世界であると考えられているが、それは多くの愚者たちの憶測であって、ただ、隣りの村を指さしているようなことにすぎない。ところが雪峰は、この世界を一丈であるというのである。そのため「古鏡の広さが一丈であれば、世界の広さも一丈」というのである。この一丈ということの真意を学ぶならば、雪峰の説いて

肩なりや、同参なりやと功夫すべし。
古鏡さらに一顆珠のごとくにあらず。明昧を見解することなかれ、方円を見取することなかれ。尽十方界たとひ一顆明珠なりとも、古鏡にひとしかるべきにあらず。しかあれば、古鏡は胡漢の来現にかかはれず、縦横の玲瓏に条条なり。多にあらず、大にあらず。闊はその量を挙するなり、広をいはんとにあらず。闊といふは、よのつねの二寸三寸といひ、七箇八箇とかぞふるがごとし。仏道の算数には、大悟不悟と算数するに、二両三両をあきらめ、仏仏祖祖と算数するに、五枚十枚を見成す。一丈は古鏡闊なり、古鏡闊は一枚なり。玄沙のいふ火爐闊多少、かくれざる道得なり、千古万古にこれを参学すべし。いま火爐をみる、たれ人となりてかこれをみる。火爐を見るに、七尺にあらず、八尺にあらず。これは動執の時節話にあらず、新条特地の現成なり。たとへば是什麼物恁麼来なり。闊多少の言きたりぬれば、向来の多少

いる限りない広さの一端を知ることとなろう。
また、この「古鏡」ということばを聞いて、人々は一枚の薄氷のように薄いものであるとおもうであろうが、しかし、そうではない。たとえ、一丈の広さが世界の広さの一丈と同じであるといっても、そのありかたは、世界の限りない広さと比べることのできるものであろうか、等しいものであろうかについて参学工夫すべきである。
古鏡は一粒の珠のようなものではない。また、それが明るいか、暗いか、四角か、丸いか、を考えるべきものでない。一切世界が、たとえ一顆の明珠であっても、古鏡と等しいはずがない。従って、古鏡は、外国人、自国人の来現にかかわりなく、縦横無礙の玲瓏の古鏡になりきっている。それは多でもなく、大でもない。広いということは、広い狭いを超えた古鏡の量をいうのである。ただ単に、広いといっているのではないのである。ここにいう広さとは、一般に二寸三寸といい、七個八個と数えることのようなものである。しかし仏道における数とは、悟りさえも気にかけない境地を現わすことであるから、あらゆる数を越えた二つ三つを明らかにし、諸仏の立場から五枚十枚を現わすのである。そのような立場から、一丈を古鏡の広さといい、古鏡の広さを一枚というのである。
それに対して玄沙が、「火鉢の広さはどれほどですか」とたずねたのは、ま

は多少にあらざるべし。当処解脱の道理、うたがはざりぬべし。火爐の諸相諸量にあらざる宗旨は、玄沙の道をきくべし。現前の一団子、いたづらに落地せしむることなかれ、打破すべし。これ功夫なり。

雪峰いはく、如古鏡闊。この道取、しづかに照顧すべし。火爐闊一丈といふべきにあらざれば、かくのごとく道取するなり。一丈といはんは道得是にて、如古鏡闊は道不是なるにあらず。如古鏡闊の行李をかがみるべし。おほくの人のおもはくは、火爐闊一丈といはざるを道不是とおもへり。闊の独立

ことにすぐれたことばである。

いま、火鉢を見るとき、どのような立場から見るのであろうか。ここにいう火鉢とは、七尺、八尺という現実的な広さを持った火鉢ではない。これは、捉われの心からたずねているのではなく、玄沙自身の特別な立場を現わしているのである。それはちょうど、南岳懐譲が「何者が、どこから来た」と言ったことばと同じである。また、ここで「その広さはどのぐらいですか」という場合の「どのぐらい」とは、一般にいう大きさとは異なっているのである。それがそのまま、解脱を現わすことばであることを、疑ってはならない。これはただ、火鉢の形や大きさをたずねているのではないということは、玄沙のことばによって学ぶべきである。ここで述べられている火鉢ということばに捉われてはいけない。打ち破ることだ。それが修行である。

それに対して、雪峰は「古鏡の広さのようである」と答えた。このことばについて、静かに思いめぐらすべきだ。「火鉢の広さは一丈である」といえば、数に捉われてしまうから、このように答えているのである。火鉢の広さが一丈と答えるのは正しい答えで、古鏡の広さのようだと答えるのは誤った答えではない。「古鏡の広さのようだ」という行いの境地を考えてみることだ。多くの人々は、火鉢の広さは一丈であるといわないのを、不十分な答えだと思っている。しかし、諸学人は、広さが広さとして限定することのできないことを学

をも功夫すべし、古鏡の一片をも鑑照すべし、如如の行李をも蹉過せしめざるべし。動容揚古路、不堕悄然機なるべし。

玄沙いはく、老漢脚跟、未点地在。いはくのこころは、老漢といひ、老和尚といへども、かならず雪峰にあらず。雪峰は老漢なるべきがゆゑに。脚跟といふはいづれのところぞと問取すべきなり、脚跟といふはなにをいふぞと参究すべし。参究すべしといふは、脚跟とは、正法眼蔵をいふか、虚空をいふか、尽地をいふか、命脈をいふか。幾箇ある物ぞ、一箇あるか、半箇あるか、百千万箇あるか。恁麼勤学すべきなり。未点地在は、地といふは、是什麼物なるぞ。いまの大地といふ地は、一類の所見に準じて、しばらく地といふ。さらに諸類あるひは不思議解脱法門とみるあり、諸仏所行道とみる一類あり。しかあれば、脚跟の点ずべき地は、なにものをか地とせる。地は実有なるか、実無なるか。又おほよそ地と

び、古鏡が、一切世界において、古鏡であることを明らかにし、そして、古鏡と一体となった行いを忘れずに、日常の行いに古鏡の行いを体験して、憂いのない修証に努力すべきである。

そこでまた、玄沙が「和尚さま、あなたの脚下は、まだ地についていませんね」と言った。この真意は「あなた」といい「和尚さま」といっても、それは必ずしも雪峰のことをいっているのではないのである。わざわざ、雪峰をそのように呼ぶ必要はないからである。また「脚下」というのは、どこのことであるかをたずねるべきである。「脚下」というのは、何であるかを参究すべきである。それを学び究めるとき、それは、仏道をいうのであろうか、大地をいうのであろうか、仏道の生命をいうのであろうか。また、それは、いくつあるのであろうか、一個か、半個か、百千万個あるのであろうか。このことについて篤と工夫すべきである。「まだ地についていない」というときの「地」とはどのようなものであろうか。いま、われわれが大地といっているものは、一般の見方によって、しばらく大地と呼んでいるのである。更にそのほかの立場からは、或いは不思議な解脱の法門と見、或いは諸仏の行ずる道であると見ているものもある。従って、この脚下をつける地は、何ものにとっての地であろうか。その地は真実に存在するものであろうか、真実に存在しないものであろうか。「一切世界に寸土なし」といっているように、仏道においては土地は少し

いふものは、大道のなかに寸許もなかるべきか。問来問去すべし、道他道已すべし。脚跟は点地也是なる、不点地也是なる。作麼生なればか未点地在と道取する。大地無寸土の時節は、点地也未、未点地也未なるべし。しかあれば、老漢脚跟未点地在は、老漢の消息なり、脚跟の造次なり。

婺州金華山国泰院弘瑫禅師、ちなみに僧とふ、「古鏡未磨時如何。」師云、「古鏡。」僧云、「磨後如何。」師云、「古鏡。」

しるべし、いまいふ古鏡は、磨時あり、未磨時あり、磨後あれども、一面に古鏡なり。しかあれば、磨時は古鏡の全古鏡を磨するなり。古鏡にあらざる水銀等を和して磨するにあらず。磨自自磨にあらざれども、磨古鏡なり。未磨時は古鏡くらきにあらず。くろしと道取すれども、くらきにあらざるべし、活古鏡なり。おほよそ鏡を磨して

もないものなのであろうか。このことを問い尽くし、問題として究明すべきである。

脚下が地につくのがよいのであろうか、地につかないのがよいのであろうか。どのような理解によって「脚下がまだ地についていませんね」といったのであろうか。大地に寸土もないときには、脚下を地につけることもできず、地につけないときには、脚下を地につけることもできず、地につけないこともできないのであろう。従って「あなたの脚下はまだ地についていませんね」ということは老漢の境地を現わしている。「脚下」そのものの働きである。

婺州金華山の国泰院弘瑫禅師に僧がたずねた。

「古鏡が磨かれていないときは、どのようなものですか」

師が答えた。

「古鏡だ」

更に僧がたずねた。

「磨いてからのちは、どのようなものですか」

師が答えた。

「古鏡」

このことから知るべきである。ここにいう古鏡には、磨くときがあり、まだ磨かないときがあり、磨いたあとのときがあるけれども、それはいずれも一面

鏡となす。塼を磨して鏡となす。塼を磨して塼となす、鏡を磨して塼となす。磨してなさざるあり、なることあれども磨することえざるあり。おなじく仏祖の家業なり。

江西馬祖、むかし南岳に参学せしに、南岳かつて心印を馬祖に密受せしむ。磨塼のはじめのはじめなり。馬祖伝法院に住して、よのつねに坐禅することわづかに十余歳なり。雨夜の草庵おもひやるべし、封雪の寒牀におこたるといはず。南岳あるとき馬祖の庵にいたるに、馬祖侍立す。南岳とふ、「汝近日作什麼。」馬祖いはく、「近日道一祗管打坐するのみなり。」南岳いはく、「坐禅なにごとをか図する。」馬

の古鏡である。従って、それを磨くときは、磨くものと磨かれるものがあるのでなく、古鏡が自ら、自らを磨くのではないが、古鏡のほかの水銀などの磨き剤などの他の力をかりて磨くのでもない。自他の差別を超えて、ただ古鏡本具の自性の現成によって磨くのである。まだ磨かないときの古鏡が暗いのではない。古鏡はただ、古鏡として働いているばかりである。およそ修行とは、鏡を磨いて鏡とし、塼を磨いて鏡とし、塼を磨いて塼とし、鏡を磨いて塼とすることである。修行によって修行を磨きながら、何ものも目的としないのである。修行すること、磨くことを意識しないので、修行を限りなく続けてゆくことが、仏祖の日常の行いである。

江西の馬祖が、むかし南岳（懐譲）に参学したが、南岳は馬祖に、悟りの証明をひそかに与えた。これが「かわらを磨くこと」のはじめのはじめである。江西の馬祖が、以前に南岳懐譲禅師の下で修行をしていたが、それから禅師の仏道を授けられた。塼を磨く話はこの人によって伝えられて来たのである。馬祖は伝法院に住んで、世の常のように坐禅すること僅かに十数年であった。諸学人よ、その間における風雨の庭の草庵を憶い、雪に閉された、極寒の坐禅の牀の十数年間、少しもおこたらない老修行僧を偲び、自らを省るべきである。

あるとき南岳が馬祖の庵に行くと、馬祖が起立した。そこで、南岳がたずね

祖いはく、「坐禅は作仏を図す。」南岳すなはち一片の塼をもちて、馬祖の庵のほとりの石にあてて磨す。馬祖これをみてすなはちとふ、「和尚作什麼。」南岳いはく、「磨塼。」馬祖いはく、「磨塼用作什麼。」南岳いはく、「磨作鏡。」馬祖いはく、「磨塼豈得成鏡耶。」南岳いはく、「坐禅豈得作仏耶。」

た。

「お前は、このごろ何をしているのか」

馬祖が答えた。

「近頃、わたくしはただ坐禅しているばかりです」

南岳がたずねた。

「坐禅は何を目的とするのか」

馬祖が答えた。

「坐禅は仏となることを目的とします」

すると、南岳は、ひとかけらのかわらをとり上げて、馬祖の庵のそばの石にあてて磨き始めた。馬祖はそれを見てたずねた。

「和尚さまは何をしておられるのですか」

南岳が答えた。

「かわらを磨いているのだ」

馬祖は言った。

「かわらを磨いてどうするのですか」

南岳は答えた。

「磨いて鏡にするのだ」

馬祖が言った。

この一段の大事、むかしより数百歳のあひだ、人おほくおもふらくは、南岳ひとへに馬祖を勧励せしむると。いまだかならずしもしかあらず。大聖の行履、はるかに凡境を出離せるのみなり。大聖もし磨塼の法なくば、いかでか為人の方便あらん。為人のちからは仏祖の骨髄なり。たとひ搆得すとも、なほこれ家具なり。家具調度にあらざれば、仏家につたはれざるなり。いはんやすでに馬祖を接することすみやかなり。はかりしりぬ、仏祖正伝の功徳、これ直指なることを。まことにしりぬ。磨塼の鏡となるとき、馬祖作仏す。馬祖作仏するとき、馬祖すみやかに馬祖となる。馬祖の馬祖となるとき、坐禅すみやかに坐禅となる。かるがゆゑに、塼を磨して鏡となすこと、古仏の骨髄に住持せられきたる。しか

「かわらを磨いて、どうして鏡とすることができるのですか」

南岳は答えた。

「それならば、坐禅して、どうして仏になることができるのか」

このような、一連の重要な問答について、昔から数百年の間、人々は、南岳がただ馬祖を、はげましたのであると考えて来た。しかし、必ずしもそうではないのである。単に人をはげますことの方便ではない。思量を超えた仏道、座禅の風光を現出させたのである。偉大な聖人のことばは、はるかに凡人の理解を超えている。南岳に、かわらを磨くようなすぐれた方便がなければ、どうして人を導くことができようか。この大きな能力は、仏祖の生命である。自ら塼を磨いて示したこのことが、人を導くための方法であるとしても、なおそれは仏祖になくてはならないものなのである。それが仏祖になくてはならないものでなかったならば、仏道は伝わらなかったのである。

まして、南岳は馬祖を導くにあたって、間髪をいれない。このことから知られるのは、仏祖に正しく伝えられた功徳は、極めて直接的なことである。はっきりとわかったことは、かわらを磨いて鏡となったとき、馬祖は仏となるのである。馬祖が仏となったとき、馬祖は直ちに本来の馬祖となるのである。馬祖が馬祖となったとき、坐禅が直ちに坐禅となるのである。そのため、かわらを磨いて鏡とするということが、仏祖の生命として伝えられて来たのである。従

あれば、塼のなれる古鏡あり。この鏡を磨しきたるとき、従来も未染汙なるなり。塼のちりあるにはあらず、ただ塼なるを磨塼するなり。このところに、作鏡の功徳の現成する、すなはち仏祖の功夫なり。磨塼もし作鏡せずば、磨鏡も作鏡すべからざるなり。たれかはかることあらん、この作に作仏あり、作鏡あることを。又疑著すらくは、古鏡を磨するとき、あやまりて塼と磨しなすことのあるべきか。磨時の消息は、余時のはかるところにあらず。しかあれども、南岳の道、まさに道得を道得すべきがゆゑに、畢竟じてすなはちこれ磨塼作鏡なるべし。いまの人も、いまの塼を拈じ磨してこころみるべし、さだめて鏡とならん。塼もし鏡とならずば、人ほとけになるべからず。塼を泥団なりとかろしめば、人も泥団なりとかろからん。人もし心あらば、塼も心あるべきなり。たれかしらん、塼来塼現の鏡子あることを。又たれかしらん、鏡来鏡現の鏡子あるこ

って塼が古鏡となったのである。

この鏡を磨くといっても、もともと鏡はよごれていないのである。塼に塵はついておらず、ただ、塼が塼であるのを磨くのである。そこに鏡となる働きが現われるのは仏祖の修行の意味である。かわらを磨いて鏡にならないならば、鏡を磨いても、鏡になるはずはないのである。誰が知ることができよう、この「なる」ということは、仏になることであり、鏡になることである。更に問題とするならば、古鏡を磨くときに、誤ってかわらに磨き上げてしまうことがあるであろうか。それを磨くときの有様は、そのほかのときにおいて、はかり知ることができないことである。しかしながら、南岳のことばは、まさに真実を述べているのであるから、結局のところ、それは即ち、かわらを磨いて鏡とすることである。

今の人も、このように、かわらをとり上げて、磨くことを試みなさい。定めてそれは鏡となるであろう。かわらがもし鏡とならなければ、人が仏となることはできない。かわらが、もとはただの土の塊であると軽んじるならば、人もまた土の塊とかろんじられるのである。人にもし心があるならば、かわらにも心があるはずである。誰が、かわらが来れば、かわらを映す鏡があることを知っているであろうか。また、誰が、鏡が来れば、鏡を映す鏡があることを知っているであろうか。

とを。

正法眼蔵古鏡第十九
仁治二年辛丑九月九日、観音導利興
聖宝林寺示衆。
同四年癸卯正月十三日、書二写于栴
檀林裏一。

正法眼蔵第十九巻・古鏡
仁治二（一二四一）年九月九日、観音導利興聖宝林寺において、修行者たちに
示す。
同四年正月十三日、栴檀林裏において書写す。

正法眼蔵第二十　有時

古仏言、
有時高高峰頂立、
有時深深海底行、
有時三頭八臂、
有時丈六八尺、
有時拄杖払子、
有時露柱燈籠、
有時張三李四、
有時大地虚空。

いはゆる有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり。丈六金身これ時なり、時なるがゆゑに時の荘厳光明あり。いまの十二時に習学すべし。三頭八臂これ時なり、時なるがゆゑにいまの十二時に一如なるべし。十二時の長

先仏（薬山惟儼）が言っている。
あるときは高い山頂に立ち
あるときは深い海底を行く
あるときは鬼神の姿となり、仏の姿となる。
あるときは拄杖や払子（禅者が法式に用いる道具）となり、
あるときは丸柱や燈籠となる。
あるときは太郎や次郎となり、
あるときは大地、大空となる（景徳伝燈録巻二十八）。

この「あるとき」（有時）という語は「時間はそのまま存在であり、存在はみな時間である」という意味を含んでいる。
仏の姿そのものが時である。そのため、あらゆる時に、時の荘厳なかがやきがあるのである。それが今の日常の時に外ならない。
一日二十四時間の長さを計ったことのない人も一日が二十四時間であること

遠短促、いまだ度量せずといへども、これを十二時といふ。去来の方跡あきらかなるによりて、人これを疑著せず。疑著せざれども、しれるにあらず。衆生もとよりしらざる毎物毎事を疑著すること一定せざるがゆゑに、疑著する前程、かならずしもいまの疑著に符合することなし。ただ疑著しばらく時なるのみなり。われを排列しおきて尽界とせり、この尽界の頭頭物物を時時なりと覰見すべし。物物の相礙せざるは、時時の相礙せざるがごとし。このゆゑに、同時発心あり、同心発時なり。および修行成道もかくのごとし。

われを排列してわれこれをみるなり。自己の時なる道理、それかくのごとし。恁麼の道理なるゆゑに、尽地に万象百草あり、一草一象おのおの尽地にあることを参学すべし。かくのごとくの往来は、修行の発足なり。到恁麼の田地のとき、すなはち一草一象なり、会象不会象なり、会草不会草な

を疑わない。時の移り変りが明らかであるから、それを疑わないのである。しかしそのことを知っているわけではない。

もともと、人が自分の知らないことについて疑うとき、その疑いは一定しないから、後になってそれが、今の疑いと一致することはない。しかし、疑いそのものが時の姿であることは違いない。

一切世界のすべてが自己のうちにあり、一切の世界の事々物々が、みな時であることを学ぶべきである。事々物々が邪魔し合わないのは、時が時を邪魔しないようなものである。従って、自己が発心すれば一切世界も同時に発心し、自己と同じ心を持つ時が始るのである。このことは、修行、成道についてもいえることである、一切世界のすべてが自己のうちにあり、それを自己が体験するのである。「自己が時である」とは、このようなことである。

このような道理によって、世界における森羅万象の悉くが、みな時であり、その各々の時が一切世界を覆い尽くしていることを学ぶべきである。そのように学ぶことが修行の始めである。

そのような境地に至るとき、始めて、一本の草、一つの事物の真実が明らかにされるのである。それが事物を悟ることであり、一本の草を悟ることである。

このように時のほかに時は無いのであるから、その時がすべての時を究め尽

り。正当恁麼時のみなるがゆゑに、有時みな尽時なり、有草有象ともに時なり、時時の時に尽有尽界あるなり。しばらくいまの時にもれたる尽有尽界ありやなしやと観想すべし。

しかあるを、仏法をならはざる凡夫の時節にあらゆる見解は、有時のことばをきくにおもはく、あるときは三頭八臂となれりき、あるときは丈六八尺となれりき、たとへば、河をすぎ山をすぎしがごとくなりと。いまはその山河たとひあるらめども、われすぎきたりて、いまは玉殿朱楼に処せり。山河とわれと、天と地となりとおもふ。しかあれども、道理この一条のみにあらず。いはゆる、山をのぼり河をわたりし時にわれありき、われに時あるべし。われすでにあり、時さるべからず。時もし去来の相にあらずば、上山の時は有時の而今なり。時もし去来の相を保任せば、われに有時の而今ある。これ有時なり。かの上山渡河の時、この玉殿朱楼の時を呑却せざらん

くしているのである。ある草もある事物も、ともに時であり、それぞれの時自らが一切世界を究め尽くしているのである。このように、時のほかにどのような時も無いことを考えてみるべきである。

ところが仏道を学ばないものは皆、「あるときは鬼神の姿となり、あるときは仏の姿となる」ということばを聞いて、「それは譬えば、河を過ぎ山を過ぎるようなものである。我はすでに山河を通り過ぎて、今では宮殿に住んでいる。従って山河と我は天と地のように隔たっている」と思う。

しかし、それが真実のすべてではない。山を登り河を渡ったときにも、我はあったのである。

我のうちに時があり、我は以前からの存在なのである。従って時は我から過ぎ去るものではない。そのような立場からすれば、過去の時も、山に上った時の時も、我の現在のうちにある。もし時が、我のうちを過ぎ行くものであるならば、我のうちには、常に現在がある。

それが「有時」ということであり、過去の時、現在の時を呑み尽くし吐き尽くしているのである。

たとえ鬼神の姿が昨日のときであるとしても、仏の姿が今日のときであるとしても、昨日も今日も、我が山の上から千峰万峰を見渡すときのように、我が今ここにおいて

や。吐却せざらんや。三頭八臂はきのふの時なり、丈六八尺はけふの時なり。しかあれども、その昨今の道理、ただこれ山のなかに直入して千峰万峰をみわたす時節なり、すぎぬるにあらず。三頭八臂もすなはちわが有時にて一経す、彼方にあるににたれども而今なり。丈六八尺もすなはちわが有時にて一経す、彼処にあるににたれども而今なり。

しかあれば、松も時なり、竹も時なり。時は飛去するとのみ解会すべからず、飛去は時の能とのみは学すべからず。時もし飛去に一任せば、間隙ありぬべし。有時の道を経聞せざるは、すぎぬるとのみ学するによりてなり。要をとりていはく、尽界にあらゆる尽有は、つらなりながら時時なり。有時なるによりて吾有時なり。

有時に経歴の功徳あり。いはゆる、今日より明日へ経歴す、今日より昨日に経歴す、昨日より今日へ経歴す、今日より今日に経歴す、明日より明日に

見るのである。昨日の時も、今の我によって体験されるのであるから、離れているように見えても、現在である。このような考え方からすれば、松も時である。竹も時である。

時が飛び去るものとばかり考えてはならない。飛び去ることだけが時の働きであると学んではならない。時が飛び去るだけであるならば、時と我の間に隙ができるに違いない。今までに有時の道理を明らかにしたものがいないのは、みな、時が去るものとばかり考えているからである。

この問題について要点をいうならば、一切世界のあらゆる事物は、連っている時である。それは有時であるから我の有時である。

有時には経歴の働きがある。それはいわゆる今日という日から明日という日へと経歴する。今日から昨日へ経歴する。昨日から今日へ経歴する。今日から今日へ経歴する。明日から明日へ経歴する、経歴は時の働きであるから、過去

経歴す、経歴はそれ時の功徳なるがゆゑに。古今の時、かさなれるにあらず、ならびつもれるにあらざれども、青原も時なり、黄檗も時なり、江西も石頭も時なり。自他すでに時なるがゆゑに修証は諸時なり。入泥入水、おなじく時なり。いまの凡夫の見、および見の因縁、これ凡夫のみるところなりといへども、凡夫の法にあらず。法しばらく凡夫を因縁せるのみなり。この時この有は法にあらずと学するがゆゑに、丈六金身はわれにあらずと認ずるなり。われを丈六金身にあらずとのがれんとする、またすなはち有時の片片なり、未証拠者の看看なり。

いま世界に排列せるむまひつじをあらしむるも、住法位の恁麼なる昇降上下なり。ねずみも時なり、とらも時なり、生も時なり、仏も時なり。この時、三頭八臂にて尽界を証し、丈六金身にて尽界を証す。それ尽界をもて尽界を界尽するを、究尽するとはいふなり。丈六金身をもて丈六金身するを、

と現在が重なり合うことはないが、過去の禅者たちは、青原も、黄檗も、江西の馬祖も、石頭もみな時であるから、修行も悟りも時である。泥まみれになって衆生を導くのも時である。

ところが、前述のような、仏道を学ばないものの考えや、そのもととなる考え方が誤っているために彼らは真実を知らない。しかし、真実はすぐに彼らのうちにあるのであって、ただそれに気がつかないだけなのである。

彼らは、今の時、今の自分が真実でないと思うから、仏の姿は自分には無いときめてしまうのである。しかし、自分には仏の姿がないといって逃れようとすることもまた、有時のひとかけらにほかならないのである。それが、まだ悟っていないものの学ぶべきところである。

今この世界に午の刻（午前十一時―午後一時）や未の刻（午後一時―午後三時）をあらしめているのも、それぞれの時を繰返している有時の働きである。子（午後十一時―午前一時）も時であり、寅（午前三時―午前五時）も時である。解脱していない人も時であり、解脱している人も時である。

このように時が鬼神の姿となり、仏の姿となって、一切世界を照らすのである。このように一切世界を究め尽くすことを「究尽」という。仏の姿が仏の姿

発心・修行・菩提・涅槃と現成する、すなはち有なり、時なり。尽時を尽有と究尽するのみ、さらに剰法なし。剰法これ剰法なるがゆゑに、たとひ半究尽の有時も、半有時の究尽なり。たとひ蹉過すとみゆる形段も有なり。さらにかれにまかすれば、蹉過の現成する前後ながら、有時の住位なり。住法位の活鱍鱍地なる、これ有時なり。無と動著すべからず、有と強為すべからず。

時は一向にすぐるとのみ計功して、未到と解会せず。解会は時なりといへども、他にひかるる縁なし。去来と認じて、住位の有時と見徹せる皮袋なし。いはんや透関の時あらんや。たとひ住位を認ずとも、たれか既得恁麼の保任を道得せん。たとひ恁麼と道得せることひさしきを、いまだ面目現前を摸捺せざるなし。凡夫の有時なるに一任すれば、菩提涅槃もわづかに去来の相のみなる有時なり。

おほよそ籮籠とどまらず有時現成なり。いま右界に現成し、左方に現成す

のままに、発心、修行、悟り、解脱と実現することが有時なのである。

一切の時が一切の事物として究め尽くされていて、そのほかに余りはない。余りは余りとして有時なのであるから、たとえ半分しか究め尽くされていないときでも、半分なりに究め尽くされているのである。たとえ、つまずいたと見える時も、有時にほかならない。更にこれをつきつめてゆけば、つまずきが現われる前も後も、ともに有時である。それぞれの時においての、このような活発なありさまが、有時なのである。

従って、有時ということを固定して考えてはならない。人は、時が過ぎ去るものだとばかり考えていて、それが過ぎ去らないという一面には気がつかない。そのことに気がつくことがそのまま時なのであるが、気がつかないこともまた、時なのである。

もし人が有時について知らないとすれば、それを解脱することはできない。たとえ、時が去らないものであるということを認めても、それが自己のうちにあることを理解できない。たとえそれを理解しても、やはり空しく、まことの自己を摸索している。そのようなものから見れば、悟りの智慧も解脱の境地も、ただ一時的なものに過ぎないということになる。

しかし、そのような考え方にかかわりなく、有時は今ここに実現している。天界のあちこちに現われる天王や天人たち（インドの神々）も今の我が体験

る天王天衆、いまもわが尽力する有時なり。その余外にある水陸の衆有時、これわがいま尽力して現成するなり。冥陽に有時なる諸類諸頭、みなわが尽力現成なり、尽力経歴なり。わがいま尽力経歴にあらざれば、一法一物も現成することなし、経歴することなしと参学すべし。

経歴といふは、風雨の東西するがごとく学しきたるべからず。尽界は不動転なるにあらず、不進退なるにあらず、経歴なり。経歴は、たとへば春のごとし。春に許多般の様子あり、これを経歴といふ。外物なきに経歴すると参学すべし。たとへば、春の経歴はかならず春を経歴するなり。経歴は春にあらざれども、春の経歴なるがゆゑに、経歴いま春の時に成道せり。審細に参来参去すべし。経歴をいふに、境は外頭にして、能経歴の法は、東にむきて百千世界をゆきすぎて、百千万劫をふるとおもふは、仏道の参学、これのみを専一にせざるなり。

する有時である。水の上や陸の上にいるものたちの有時も、我が体験し、我が実現しているのである。生の世界、死の世界にいるすべての物たちの有時も、皆、我が体験し、実現し、経歴しているのである。今の我において実現し、我において経歴するのでなければ、一事一物として現われることなく、経歴することがないことを学ぶべきである。

経歴ということが、ただ風雨が東西に動くようなものだと考えてはならない。一切世界がめぐり動き、一切世界が進み退くことが経歴なのである。

経歴とは、譬えば春が一時に万物を粧い尽くすようなことである。春といえば春のほかに何ものもない。春は春きりの春、冬を前提とした春でなく、また、夏を予想しての春でもない。純粋な春の一時で経歴する。即ち、春の風光の現成である。この経歴を学ぶべきである。春の経歴は春のみを経歴する。経歴そのものは春ではないが、このことを、詳しく学ぶべきである。

「経歴とは、経歴すべき世界がかなたにあって、経歴するものがそれに向かって多くのところを過ぎ、長時間を経て行くことである」と考えるのは、仏道を学ぶに真剣でないからである。

薬山弘道大師、ちなみに無際大師の指示によりて、江西大寂禅師に参問す、「三乗十二分教、某甲ほぼその宗旨をあきらむ。如何是祖師西来意。」かくのごとくとふに、大寂禅師いはく、「有時教伊揚眉瞬目、有時不教伊揚眉瞬目、有時教伊揚眉瞬目者是、有時教伊揚眉瞬目者不是。」薬山ききて大悟し、大寂にまうす、「某甲かつて石頭にありし、蚊子の鉄牛にのぼれるがごとし。」

大寂の道取するところ、余者とおなじからず。眉目は山海なるべし、山海は眉目なるゆゑに。その教伊揚は山をみるべし。その教伊瞬は海を宗すべし。是は伊に慣習せり、伊は教に誘引せらる。不是は不教伊にあらず、不教伊は不是にあらず。これらともに有時

薬山弘道大師が、あることから無際大師（石頭）の指示に従って、江西の大寂禅師（馬祖）をたずねて問うた。

「経典の内容は大体わかりましたが、経典に書いていないことはまだわかりません。達磨大師が西から来られたことの意味を教えて下さい」

これに対して、大寂は次のように答えた。

「あるときは彼に眉をあげ、目を瞬かせ、あるときは彼に眉をあげ目を瞬かせない（釈尊が優曇華を拈じて揚眉瞬目されたときに弟子の迦葉尊者がその真意をさとって微笑したという故事にもとづく）。あるときは彼に眉をあげ目を瞬かせるのがそれであり、あるときは彼に眉をあげ目を瞬たせるのがそれでない」

薬山はこれを聞いて大悟していった。

「わたくしが以前に石頭和尚のところで学んだ時には、蚊が鉄牛に留ったように歯が立ちませんでしたが、今ではよくわかりました」（聯燈会要巻十九）。

大寂の言っていることは、ほかのものの言うことと同じではない。ここにいう眉目とは山海のことである。なぜならば、解脱者は自然と一体となっているからである。

彼に眉をあげさせるものは、山を見るであろう。彼に目を瞬かせるものは、海を学ぶであろう。真実は彼に具っており、眉をあげさせることによって、彼が生かされる。真実でないことは眉をあげさせないことではなく、眉をあげさ

なり。山も時なり、海も時なり。時にあらざれば山海あるべからず、山海の而今に時あらずとすべからず。時もし壊すれば山海も壊す、時もし不壊なれば山海も不壊なり。この道理に明星出現す、如来出現す、眼睛出現す、拈華出現す。これ時なり、時にあらざれば不恁麽なり。

葉県の帰省禅師は、臨済の法孫なり、首山の嫡嗣なり。あるとき、大衆にしめしていはく、有時意到句不到。有時句到意不到。有時意句両倶到、有時意句倶不到。

　意句ともに有時なり、到不到ともに有時なり、到時未了なりといへども不到時来なり。意は驢なり、句は馬なり、馬を句とし、驢を意とせり。到それ来にあらず、不到これ未にあらず。有時かくのごとくなり。到は到に罣礙せられて不到に罣礙せられず、不到は

せないことは真実でないことではない。

　これらの時がすべて有時なのである。山も時であり、海も時である。時でなければ山海のあるはずがないのであるから、山海が今の時でないとは思ってはならない。もし時が壊れるならば山海も壊れるであろう。時が壊れないならば山海も壊れないであろう。このような道理によって明星（釈尊の成道のとき現われたと伝えられる星）が現われ、仏が現われ、悟りの智慧が現われ、以心伝心が現われたのである。これらがみな時である。時でなければ、そのようなことは起らなかったであろう。

　葉県の帰省禅師は臨済宗の直系の師であり、首山の教えを受け継いだ人である。あるとき僧たちに示して言った。

　「あるときは心が到ってことばが到らない。あるときはことばが到って心が到らない。あるときは心もことばも、共に到り、あるときは心もことばも、共に到らない」（聯燈会要巻十二）。

　心もことばも、ともに有時である。到るのも到らないのも、ともに有時である。到る時が来ていなくても、到らない時はすでに来ているのである。

　そうであるとすれば、心は去ることのないものであり、ことばはすでに到来しているものである。すでに到来しているものは心であり、去ることのないものはことばである。到るときはよそから来るのではなく、到らないときはまだ

不到に罣礙せられて到に罣礙せられず。意は意をさへ、意をみる。句は句をさへ、句をみる。礙は礙をさへ、礙をみる。礙は礙を礙するなり、これ時なり。礙は他法に使得せらるといへども、他法を礙する礙いまだあらざるなり。我逢人なり、人逢人なり。我逢我なり、出逢出なり。これらもし時をえざるには、恁麼ならざるなり。又、意は現成公案の時なり、句は向上関棙の時なり。到は脱体の時なり、不到は即此離此の時なり。かくのごとく辨肯すべし。有時すべし。

向来の尊宿ともに恁麼いふとも、さらに道取すべきところなからんや。いふべし、意句半到也有時、意句半不到也有時。

来ていないのではない。

有時とは、このようなものである。到ることは到ることに徹し尽くされ、到らないことは到らないことに徹し尽くされ、こころはこころを徹し尽くし、ことばはことばを徹し尽くし、こころのほかのなにものでもなく、ことばのほかのなにものでもない。徹し尽くすことが徹し尽くすことを徹し尽くす。それが時の働きである。

徹し尽くすこと自体、われによってなされるのであるが、結果的に見れば徹し尽くすことを徹し尽くす以外には、徹し尽くすことはないのである。そのことは、譬えば「われが出て人に会う」というとき、我が人に会い、人が人に会い、我が我に会い、出ることが出ることに会うことと同じである。これらのことがすべて時でないならば、そのようなことは起らないであろう。

また、これを修行の立場から見るならば、心は仏道が現われる時であり、ことばは悟りの扉を開く時である。到る時は解脱の時であり、到らない時は着かず離れずの時である。このように認め、このような有時をあらしめてゆきなさい。

以上は、諸仏のことばであるが、そのほかにいうべきことはないであろうか。いや、次のようにいうべきである。

「心とことばが半ば到るのも有時であり、心とことばが半ば到らないのも有

かくのごとくの参究あるべきなり。
教伊揚眉瞬目也半有時、教伊揚眉瞬目也錯有時、不教伊揚眉瞬目也錯錯有時。
恁麼のごとく参来参去、参到参不到する、有時の時なり。

正法眼蔵有時第二十

仁治元年庚子開冬日、書于興聖宝林寺。
寛元癸卯夏安居、書写之。懐弉

時である」
このことを身をもって究めなさい。
彼に眉をあげ目を瞬かせるのも半有時であり、迷いの有時である。このように学び来たり、学び去り、学び到り、学び到らないことが、有時なのである。

正法眼蔵第二十巻・有時

仁治元年庚子（一二四〇）十月、興聖宝林寺において書く。
寛元元年癸卯（一二四三）夏安居のとき書写。懐弉。

正法眼蔵第二十一　授記

仏祖単伝の大道は授記なり。仏祖の参学なきものは、夢也未見なり。その授記の時節は、いまだ菩提心をおこさざるものにも授記す。無仏性に授記す、有仏性に授記す。有身に授記し、無身に授記す、諸仏に授記す。諸仏は、諸仏の授記を保任するなり。得授記ののちに作仏すと参学すべからず、作仏ののちに得授記すと参学すべからず。授記時に作仏あり、授記時に修行あり。このゆゑに、諸仏に授記あり、仏向上に授記あり。自己に授記す、身心に授記す。授記に飽学措大なるとき、仏道に飽学措大なり。身前に授記あり、身後に授記あり。自己にしらるる授記あり、自己にしられざる授記あ

仏祖の師のひとりからひとりの弟子へ伝える仏道は、未来において仏となり得る証明を与えることの仏智見、予言にほかならない（未来に仏となる証明を与える予言を授記という）。仏祖について道を学んだことのない者は、このことを夢にも知らないのである。

このような授記を与えるにあたっては、まだ仏道を求めない者にも心を起さない者にも、授記を与えるのである。仏性を持たない者にも授記を与え、仏性を持つ者には当然授記を与え、身体を持つ者にも授記を与え、身体を持たない者にも授記を与える。諸仏たちにも授記を与える。諸仏の与える授記を守ってゆくのである。

ところが、これについて、授記を与えられてから後に仏となると参学し、仏となってから後に授記を与えられると参学してはならない。授記を与えるときに仏となるのであり、授記を与えられる時に修行があるのである。このため諸仏の行いは、授記を与えることであり、真理の体験者たる仏の行いは、授記を

り。他をしてしらしむる授記あり、他をしてしらしめざる授記あり。

まさにしるべし、授記は自己を現成せり、授記これ現成の自己なり。このゆゑに、仏仏祖祖嫡嫡相承せるは、これただ授記のみなり、さらに一法としても授記にあらざるなし。いかにいはんや山河大地・須弥巨海あらんや、さらに一箇半箇の張三李四なきなり。かくのごとく参究する授記は、道得一句なり、聞得一句なり。不会一句なり、会取一句なり。行取なり、説取なり、退歩を教令せしめ、進歩を教令せしむ。いま得坐披衣、これ古来の得授記にあらざれば現成せざるなり。合掌頂戴なるがゆゑに、現成は授記なり。

与えることである。自己に授記を与え、身心に授記を与える。従って授記を与えることが円満であるならば、仏道を行ずることが円満なのである。過去における自己が授記を与え、未来における自己が授記を与える。自己に気づいて授記を与えることがあり、自己に気づかずに授記を与えることがある。他に知られてその予言を与えることがあり、他者に知られず授記を与えることがある。

学人は、この事をよく学すべきだ。授記を与えることは、仏智見の自己を現わすことである。授記を与えることによって、自己が仏智見として現わされたる自己なのである。このため、諸仏が、代々にわたって「以心伝心」して来たのは、ただ、授記を与える仏智ばかりである。そのほかに、どのようなことも、授記でないものはないのである。

まして、山河大地、大山巨海など授記でないものがあろうか。更に、他の一切のものは授記でないものは何もないのである。

このようなものとして理解される、授記は、真理について述べることであり、真理について聞くことであり、真理について会得をこえることであり、真理を会得することである。即ち、真理を行うことであり、説くことである。解脱を現わすことであり、解脱を更に解脱していくことである。いま、われわれが、坐禅し、仏祖から伝えられた袈裟をまとっていることも、昔から授記が与えられなければ、今日において実現しなかったであろう。われわれがそれを合

仏言、それ授記に多般あれども、しばらく要略するに八種あり。いはゆる、

一者、自己知、他不知。
二者、衆人尽知、自己不知。
三者、自己衆人倶知。
四者、自己衆人倶不知。
五者、近覚、遠不覚。
六者、遠覚、近不知覚。
七者、倶覚、
八者、倶不覚。

かくのごとくの授記あり。しかあれば、いまこの臭皮袋の精魂に識度せられざるには授記あるべからずと活計することなかれ、未悟の人面にたやすく授記すべからずといふことなかれ。よのつねにおもふには、修行功満じて作仏決定するとき授記すべしと学しきたるといへども、仏道はしかにはあらず。或従知識して一句をきき、或従経

掌して頂戴するために、われにおいて実現しているもののすべてが、授記を与えることなのである。

授記を与えることについて、釈尊はさまざまに説かれているが、仮りにそれを要約するならば、次の八種類がある。

一、自分だけが知っていて、他人は知らない。
二、皆が悉く知っていて、自分は知らない。
三、自分も皆も、ともに知っている。
四、自分も皆も、ともに知らない。
五、近くの者は気づいており、遠くの者は気づいていない。
六、遠くの者は気づいており、近くの者は気づいていない。
七、そのどちらも気づいている。
八、そのどちらも気づいていない。

また、ほかの経典には、近くのことを知る者、遠くのことを知る者、遠くも近くもともに知る者、近くも遠くもともに知らない者、というように記されている。

故に今は師の授記に気がつかずにいる、愚かな弟子には授記がないと、邪推してはならない。まだ、悟っていない者に、たやすく授記を与えるはずはないといってはならない。世間一般の考えでは、修行が成就して、仏になることが

巻して一句をきくことあるは、すなはち得授記なり。これ諸仏の本行なるがゆゑに。百草の善根なるがゆゑに。もし授記を道取するには、得記人みな究竟人なるべし。しるべし、一塵なほ無上なり、一塵なほ向上なり。授記なんぞ一塵ならざらん、授記なんぞ一法ならざらん、授記なんぞ万法ならざらん、授記なんぞ修証ならざらん、授記なんぞ仏祖ならざらん、授記なんぞ功夫辦道ならざらん、授記なんぞ大悟大迷ならざらん。授記はこれ吾宗到汝、大興于世なり。授記はこれ汝亦如是、吾亦如是なり。授記これ標榜なり、授記これ何必なり。授記これ破顔微笑なり、授記これ生死去来なり。授記これ尽十方界なり、授記これ徧界不曾蔵なり。

きまったとき、授記が与えられると理解されるのであるが、仏道においてはそうではない。或いは師に従って一句の真理を聞き、或いは経典に従って一句の真理を学ぶことが、即ち授記を与えられることである。それは、そのことは、仏としての本来の行いであるからである。また、そのことがすべての善の根本だからである。

もし、授記を与えるとはどのようなことかを述べるならば、授記を得た者は、みな仏道の究極を得た者なのである。知るべきである。一片の塵でさえも、この上なくすぐれたものである。一片の塵でさえも絶対的な価値そのものである、仏性なのである。従って授記を与えることは、どうして一片の塵でないことがあろうか。授記を与えることが、どうして一つのものごと、真理でないことがあろうか。授記を与えることがどうしてすべてのものごとでないことがあろうか。授記を与えることは、どうして修行、悟りでないことがあろうか。授記を与えることが、どうして仏祖でないことがあろうか。授記を与えることは、どうして修行に励むことではなかろうか。証明を与えることは、どうして、大悟および大悟に囚われないことではなかろうか。授記を与えることは、教えの本質を伝えて大いにこの世に仏道を与えることである。授記を与えることは、師も弟子も一体の境地である。授記は、仏の教えの印である。授記は、すべての対立をこえたことである。授記は、以心伝心である。授記は、生

玄沙院宗一大師、侍雪峰行次。雪峰指面前地云、「這一片田地、好造箇無縫塔。」玄沙曰、「高多少。」雪峰乃上下顧視。玄沙曰、「人天福報即不無、和尚霊山授記、未夢見在。」雲峰云、「你作麼生。」玄沙曰、「七尺八尺。」

いま玄沙のいふ和尚霊山授記、未夢見在は、雪峰に霊山の授記なしといふにあらず、雪峰に霊山の授記ありといふにあらず、和尚霊山授記、未夢見在といふなり。

霊山の授記は、高著眼なり。吾有正法眼蔵涅槃妙心、附囑摩訶迦葉なり。しるべし、青原の石頭に授記せしときの同参は、摩訶迦葉も青原の授記をうく、青原も釈迦の授記をさづくるがゆゑに、仏仏祖祖の面面に、正法眼蔵附囑有在なることあきらかなり。ここをもて、曹谿すでに青原に授記す。青原

死の移り変りである。授記は、一切世界である。授記は、一切世界において、かくれないことである。

玄沙院宗一大師が、雪峰のお伴をして歩いていたとき、雪峰は、目前の地面を指さして言った。

「この土地は、無縫塔（亡僧の墓）を立てるのに適しているようだ」と。

それを聞いて玄沙が口をはさんだ。

「その塔の高さは、どのぐらいですか」と聞くと、

雪峰は上下を目で示した。

それに対して玄沙が言った。

「和尚さま、あなたはこの世で最上の果報者であられるのに、どうして霊山（グリドラ山）での授記は、まだ夢にも見られたことがないのでしょう」

そこで、雪峰がたずねた。

「ではお前、塔の高さはどれほどか」

玄沙は答えた。

「七尺か八尺といったところでしょう」

いまここで玄沙のいっている「和尚さま、あなたは霊山における授記を夢にも見られたことはないでしょう」という言葉は、雪峰に、霊山の授記を授からなかったというのではなく、雪峰が霊山の授記を授かったというのではなく、

すでに六祖の授記をうくるとき、授記に保任せる青原なり。このとき、六祖諸祖の参学、正直に青原の授記によりて行取しきたれるなり。これを明明百草頭、明明仏祖意といふ。

しかあればすなはち、仏祖いづれか百草にあらざらん、百草なんぞ吾汝にあらざらん。至愚にしておもふことなかれ、みづからに具足する法は、みづからかならずしるべしと、みるべしと。恁麽にあらざるなり。自己の知する法、かならずしも自己の有にあらず。自己の有、かならずしも自己のみるところならず、自己のしるところならず。しかあれば、いまの知見思量分にあたはざれば自己にあるべからずと疑著することなかれ。いはんや霊山の授記といふは、釈迦牟尼仏の授記なり。この授記は、釈迦牟尼仏の釈迦牟尼仏に授記しきたれるなり。授記の未合なるには、授記せざる道理なるべし。その宗旨は、すでに授記あるに授記するに罣礙なし、授記なきに授記す

ただ、「和尚さま、あなたは霊山の授記を夢にも見られたことがないでしょう」といっているのである。

ここで「霊山の授記」といっているのは、すぐれた目のつけどころである。それは、釈尊は「わたくしに正しい仏道が有る。今、それを摩訶迦葉に正伝する」といわれたことを指しているのである。このことについて参学すべきである。青原が石頭に授記したそのときには、同じく、摩訶迦葉も、青原の授記を受けるのである。そのとき、青原も釈尊の授記を摩訶迦葉に授けるのであるから、仏から仏へ、諸仏から諸仏へ、おのおの正しい仏道が伝えられることが明らかである。このようにして、曹谿山の六祖も、青原に授記を与えたのである。青原がすでに六祖の授記を受けたとき、その授記によってあらしめられた青原となるのである。このとき、六祖をはじめ諸仏者たちの修行が、まっすぐに、青原が授記を受けたことによって、青原によって行い現わされるのである。これを、一切のものがありのまま赤裸々明歴々であり、一切のものごとの一々が仏の心、真理の体験そのものである、というのである。従ってそのため、仏の心がそうでないものがあるであろうか、われとなんじと一体でないものは一つもないのである。

ところが、愚かにも、自ら具えている仏智は、自ら必ず見たり知得したりすることができるであろうと考えてはならない。自己の知っているものは、必ず

るに剰法せざる道理なり。虧闕なく、剰法にあらざる、これ諸仏祖の諸仏祖に授記しきたれる道理なり。

このゆゑに、古仏いはく、古今挙払示東西、大意幽微肯易参。此理若無師教授、欲将何見語玄談。

いま玄沙の宗旨を参究するに、無縫塔の高多少を量するに、高多少の道得あるべし。さらに五百由旬にあらず、八万由旬にあらず。これによりて、上下を顧視するをきらふにあらず。ただこれ人天の福報は即不無なりとも、無

しも自己のものではない。自己のものは、必ずしも自己の見るものではない。自己の知るものではない。従って、いま自分が見たり知ったり分別したりすることができなければ、自己のうちにあるはずがないと疑ってはならない。

まして、ここで摩訶迦葉の授記といっているのは、釈尊の授記である。この授記は、釈尊は釈尊に授記を与えてこられたものである。この授記を受け与えられる資格のない者には、授記は与えられないのである。この意味は、すでに授記を与えられた者に、更に授記を与えても、少しのさしさわりもないのである。また、まだ授記を与えられていない者に授記を与えても、少しの余りも出ないのである。欠けもせず、余りもしないために、諸仏から諸仏へ授記が与えられて来たのである。

このため、仏祖が言っている。「古今の諸仏が払子をふって諸方の者たちに教えている。この重大な意味は微妙であって、仲々学び難いことである。このことは、仏祖の教授がなければ、どうしてその真意を悟ることができようか」

いま、玄沙の言葉の真意を参学するならば、石碑の高さがどれほどであるかを述べるにあたって、その高さが数量では現わされないということを述べているのである。従って、その高さは五百里でもなく、八万里でもなく、そのため、上下を目で示すことを嫌うわけでもない。ただ、それは玄沙のいっているように、人間界や天界においてのよい報はともかくとして、石塔の高さを目で

縫塔高を顧視するは、釈迦牟尼仏の授記にはあらざるのみなり。釈迦牟尼仏の授記をうるは、七尺八尺の道得あるなり。真箇の釈迦牟尼仏の授記を点撿することは、七尺八尺の道得をもて撿点すべきなり。しかあればすなはち、七尺八尺の道得を是不是せんことはしばらくおく、授記はさだめて雪峰の授記あるべし、玄沙の授記あるべきなり。いはんや授記を挙して無縫塔高の多少を道得すべきなり。授記にあらざらんを挙して仏法を道得するは、道得にはあらざるべきなり。

　自己の真箇に自己なるを会取し聞取し道取すれば、さだめて授記の現成する公案あるなり。授記の当陽に、授記と同参する功夫きたるなり。授記を究竟せんために、如許多の仏祖は現成正覚しきたれり。授記の功夫するちから、諸仏を推出するなり。このゆゑに、唯以一大事因縁故出現といふなり。その宗旨は、向上には非自己かならず非自己の授記をうるなり。このゆ

示すのは、釈尊から授記を与えられたことにはならないのである。釈尊の授記を与えられた者には、「七尺か八尺」という言葉があるのである。釈尊の真実の授記を確かめるにあたっては、「七尺か八尺」という言葉によって確かめるのである。

　従ってそのため、この「七尺か八尺」という言葉が正しいかどうかの批判はともかくとして、授記を与えるということは、雪峰も与えるし、玄沙も授記は与えているはずである。まして、石塔の高さがどれほどであるかについて述べることは、授記を与えていることにほかならないのである。授記を与えることによらず、仏道を説くことは、真実に説くことにはならないのである。

　自己が、真に自己であることを会得し、学び、説くならば、必ず授記の現成した明らかな真相なのである。これは授記そのものに明らかに仏智見という授記と同参する功夫が、自己の身心に現成するのである。この授記を究め尽くすために、多くの諸仏は、悟りを現成してきたのである。

　この授記を与えることは、その力が、諸仏をあらしめて来たのである。このため、成仏は一大事である。ただ重要な理由によってこのように諸仏が出現したというのである。その真意は、仏となるには、自己でない自己、即ち無我の自分、解脱の自己、悟りの自己に授記を与えられるということである。このた

ゐに、諸仏は諸仏の授記をうるなり。

おほよそ授記は、一手を挙して授記し、両手を挙して授記し、千手眼を挙して授記し、授記せらる。あるひは優曇華を挙して授記す、あるひは金襴衣を拈じて授記する、ともにこれ強為にあらず、授記の云為なり。内よりうる授記あるべし、外よりうる授記あるべし。内外を参究せん道理は、授記に参学すべし。授記の学道は、万里一条鉄なり。授記の兀坐は、一念万年なり。

古仏いはく、相継得成仏、転次而授記。

いはくの成仏は、かならず相継するなり。相継する少許を成仏するなり。これを授記の転次するなり。転次は転得転なり、転次は次得次なり。たとへば造次なり。造次は施為なり。その施為は、局量の造身にあらず、局量の造境にあらず、度量の造作にあらず、造心にあらざるなり。まさに造境不造

め、諸仏は、諸仏から授記を与えられるのである。およそ、授記を与える形儀は必ずしも一定しない、一本の手、両手をあげて、千の手や目をあげて、授記を与えられるのである。あるいは、優曇華をかかげて授記を与え、金襴の衣を提起して授記を与える。これらは、ともに、自己がむりに行っているのではなく、授記を与えることその働きが行なっているのである。従って、それは自己の心のうちから授記を受けることもあろう。外の者たちから授記を受けることもあろう。自己の内や外について学ぼうとするならば、授記を与えることについて学ぶべきである。授記を与えることそれ自身が道を学ぶとき、そこに少しのゆるぎもない。授記を与えること自身が坐禅をするとき、一瞬のうちに永遠の時がある。

釈尊が言っておられる。

「あい継いで仏となって、次々と授記を与える」

ここにいう「仏となる」とは、必ず、仏道を相続することである。仏道の流れにつながっていくことのうちの者のみが、仏となることがあるのである。これは、仏智見が相続されて行くのである。次々に相続されて行くということは、絶え間なくつながって行くことであり、絶え間なく続いて行くことである。それはたとえば、日常のかりそめの行いが続いて行くことである。しかし日常の行いが続いて行くといっても、分別の加わらない日常の天真な仏道をな

境、ともに転次の道理に一任して究辦すべし。造作不造作、ともに転次の道理に一任して究辦すべし。いま諸仏諸祖の現成するは、施為に転次せらるるなり。五仏六祖の西来する、施為に転次せらるるなり。いはんや運水般柴は、転次しきたるなり。即心是仏の現生する、転次なり。即心是仏の滅度する、一滅度二滅度をめづらしくするにあらず、如許多の滅度を滅度すべし、如許多の成道を成道すべし、如許多の相好を相好すべし。これすなはち相継得成仏なり、相継得滅度等なり。相継得授記なり、相継得転次なり。転次は本来にあらず、ただ七通八達なり。いま仏面祖面の面面に相見し、面面に相逢するは相継なり。仏授記祖授記の転次する、廻避のところ間隙あらず。

すことである。そのような真実の行いをなすことは、限られ規制せられた分別の行動でなく、限られた認識や意識の世界をもつことではない。このことから明らかになる。それは授記の相続は相対を超越せる真実の境地を持つことで、そして更にそれを乗りこえることについて、ともに漸々に体験される道理をとくと参究すべきである。

諸仏が行ずる授記は、真理の行いが次々と体験されることによってである。達磨大師から五祖、六祖までの祖師たちがインドから教えを伝えたということも、インドから西来した達磨大師の授記の相続が正伝、継承せられて来たということも同じである。まして今日、水を運び柴を運ぶという行も、仏道における日常の生活も授記の伝え行われたものである。この、いまのこの心がそのまま仏であることによって解脱の境地を得ることは、ただ一人や二人の珍らしいことではなく、多くの解脱の境地が得られるのである。また、多くの道の成就がなされ、仏者としての相が得られるのである。

これがすなわち、相継いで仏となることであり、相継いで解脱の境地を得ることであり、相継いで授記を与えられることであり、相継いで仏道を伝え広げていくことである。それを正しく伝えて行くことは、初めからできていることではなく、ただ修行によってさまざまに行い現わされねばいけないのである。いま、諸仏諸祖が解脱する、即ち、真理を体験することが、仏道を相継いで行

古仏いはく、我今従仏聞、授記荘厳事、及転次受決、身心偏歓喜。

いふところは、授記荘厳事、かならず我今従仏聞なり。我今従仏聞の及転次受決するといふは、身心偏歓喜なり。及転次は我今なるべし、過現当の自他にかかはるべからず。従仏聞なるべし。従他聞にあらず、迷悟にあらず、衆生にあらず、草木国土にあらず、従仏聞なるべし。授記荘厳事なり、及転次受決なり。転次の道理、しばらくも一隅にとどまりぬることなし、身心偏歓喜しもてゆくなり。歓喜なる及転次受決、かならず身と同参して偏参し、心と同参して偏参す。さらに又、身はかならず心に偏ず、心はかならず身に偏ずるゆゑに、身心偏といふ。すなはちこれ偏界偏方、偏身偏心なり。これすなはち特地一条の歓喜な

くということである。このように、諸仏たちが授記を与えて、次々に伝えて行くところでは、それを避けようとしても、避けるためのすきまもないのである。

釈尊が言われている。

「わたくしはいま、仏に従って、授記を与えることのおごそかなありさまと、それが次々と受けいれられるさまを聞いて、身心のすべてが歓喜する」

ここにいう「授記を与えることのすぐれたありさま」は、必ずわれが今、ここにおいて仏に従って聞くことである。われがいま、仏に従って、更にその授記が次々に受けいれられることを聞くことは、ほかでもなく、身心のすべてが歓喜することである。次々に受けいれるということは、われがいま受けいれることである。それは、過去、現在、未来における自己や他己といった差別によらないのである。そして、それを聞くことは、仏に従って聞くことなのであり、他者に従って聞くことではなく、迷悟の対立によって知ることではなく、迷いあるものとして知ることではなく、草木や国土として知ることではなく、ただ仏に従って、その授記の、おごそかなありさまを聞き、そして次々とそれを受けいれていくのである。このように、次々とそれが広がっていく道理は、しばらくも留まることなく、どこにおいても留まることなく、ただ身心のすべてが歓喜して行われるのである。

り。その歓喜、あらはに瘖瘂を歓喜せしめ、迷悟を歓喜せしむるに、おのおのと親切なりといへども、おのおのと不染汙なり。かるがゆゑに、転次而受決なる授記荘厳事なり。

釈迦牟尼仏、因薬王菩薩、告八万大士、薬王、汝見是大衆中、無量諸天・龍王・夜叉・乾闥婆・阿修羅・迦楼羅・緊那羅・摩睺羅伽、人与非人、及比丘比丘尼・優婆塞優婆夷、求声聞者、求辟支仏者、求仏道者、如是等類、咸於仏前、聞妙法華経一偈一句、乃至一念随喜者、我皆与授記。当得阿耨多羅三藐三菩提。

しかあればすなはち、いまの無量なる衆会、あるひは天王龍王・四部八部、

このように歓喜して、次々と受けいれていく授記は、必ずわが身とともにあり、すべてのところにあり、わが心とともにあり、すべてのところにある。更にまた、身体は、必ず心と一体であり、心は必ず身体と一体であるから、ここで「身心のすべて」といっているのである。それはほかでもなく、一切世界のことであり、一切の身体のことであり、これがそのまま、変りない歓喜なのである。その歓喜は、寝ても醒めても歓喜させ、迷いも悟りもこえて歓喜させるから、その迷いも悟りも一体であって、しかもそれに捉われないのである。このため、次々に相続せられる、授記の荘厳なありさまがあるのである。

釈尊が、薬王菩薩にことよせて、八万人の求道者たちに告げられた。

「薬王菩薩よ。お前はこの精舎に集った者たちの中に、無数の神々たち、龍神たち、鬼神たち、音楽神たち、武神たち、鳥神たち、歌神たち、蛇神たち、人間および人間でない者たち、更に、僧、尼、在家の男たち、在家の女たち、仏弟子の位を求める者たち、独覚者の位を求める者たち、あるいは仏の道を求める者たちを見る。

このような者たちが、みな、仏の前で、深遠な法華経の一偈、一句を聞いて、たとえ一瞬であろうと随喜する者には、わたしが未来において仏となる授記を与えて、この上もなくすぐれた悟りの知慧を得させよう」

従って、そのため、いまここで説かれている精舎に集った者たち、或いは天

所求所解ことなりといへども、たれか妙法にあらざらん一句一偈をきかしめん。いかならんなんぢが乃至一念も、他法を随喜せしめん。如是等類といふは、これ法華類なり。咸於仏前といふは、咸於仏中なり。人与非人の万像に錯認するありとも、百草に下種せるありとも、如是等類なるべし。如是等類は、我皆与授記なり。我皆与授記の頭正尾正なる、すなはち当得阿耨多羅三藐三菩提なり。

釈迦牟尼仏告二薬王一、又如来滅度之後、若有レ人聞二妙法華経、乃至一偈一句一、一念随喜者、我亦与授二阿耨多羅三藐三菩提記一。

いまいふ如来滅度之後は、いづれの時節到来なるべきぞ。四十九年なるか、八十年中なるか。しばらく八十年

界の神々たち、龍神たち、釈尊の四種類の弟子たち、八種類の神々たちは、その求めるところや理解するところは、それぞれ異なっているが、すぐれた教えに遇わない者はあるはずがない。法華経の一偈、一句を聞かせるならば、すべての者が法華経と一体となるのであって、どのような思いも、法華経以外に喜ばせるものば何もないのである。従って、ここにいう「これらの人々たち」とは、法華経そのものなのである。「みな仏の前において」というのは、みな仏の中においてということなのである。たとえ、人間や人間でない者たちが、すべてのものごとについて誤解をしていようとも、みなそれぞれに異なったものであっても、みな、これらの者たちなのである。そして、これらの者たちのすべてに対して釈尊が授記を与えられるのである。釈尊の与えられる授記がすべてに及ぶことは、「この上もなくすぐれた悟りの知慧を得させよう」ということの真意である。

釈尊は、薬王菩薩に告げられた。

「また、わたしが入滅の後、もし人が深遠な法華経の一偈、或いは一句を聞いて、一念でも随喜した者には、わたくしは彼れが未来においてこの上もなくすぐれた悟りの知慧を得るという授記を与えよう」

いまここにいう「仏が涅槃（解脱）の後」とは、いつのときのことをいうのであろうか。一説にいう釈尊の四十九年の説法期間のことであろうか。或いは

中なるべし、若有人聞妙法華経、乃至一偈一句、一念随喜といふは、有智の所聞なるか。無智の所聞なるか。あやまりてきくか、あやまらずしてきくか。為他道せば、若有人の所聞なるべし、さらに有智無智等の諸類なりとすることなかれ。いふべし、聞法華経はたとひ甚深無量なるいく諸仏智慧なりとも、きくにはかならず一句なり、きくにはかならず一偈なり、きくにはかならず一念随喜なり。このとき、我亦与授阿耨多羅三藐三菩提記なるべし。亦与授記あり、皆与授記あり。蹉過の張三に一任せしむることなかれ、審細の功夫に同参すべし。句偈随喜を若有人聞なるべし、皮肉骨随を頭上安頭するにいとまあらず。見授阿耨多羅三藐三菩提記は、我願既満なり、如許皮袋なるべし。衆望亦足なり、如許若有人聞ならん。拈松枝の授記あり、拈優曇華の授記あり。拈瞬目の授記あり、拈破顔の授記あり。靸鞋を転授せし蹤跡

一説にいう、釈尊の八十年の生涯のことであろうか。しばらく、ここでは八十年の生涯のこととしておこう。また、「もし人が深遠な法華経の、一偈或いは一句を聞いて一念随喜する」ということは、知慧を持った者のみがそれを聞くことなのであろうか、それとも知慧を持たない者でもそれを聞くことができることなのであろうか。またそれを誤って聞くのであろうか。誤りなく聞くのであろうか。これについて説明するならば、いやしくも、人であるならば、それを聞くであろう。従って、その上、知慧がある者とか、知慧がない者とかいう差別によって考えてはならないのである。

お前らはこういうべきだ。法華経の教えを聞くことは、たとえ深きこと限りない諸仏の知慧をもってしても、その教えを聞くときには、必ずその一句を聞くのである。その教えを聞くときには、必ず、その一偈を聞くのである。そして、聞くときには、必ず心から歓喜するのである。そのとき、われもまた、釈尊と同じく、この上もなくすぐれた悟りの知慧を得るという授記を与えることになるのである。われもまた授記を与え、みなもまた授記を与えるのである。

これにもれる凡人たちがあると考えてはならない。このことを詳しく学ぶことである。一句、一偈を聞いて随喜する人となるべきだ。仏道の真義をなおざりにするひまはないのである。人が、この上もなくすぐれた悟りの授記を授けられるのを見るということは、自己の願いがすでに充たされるということであ

あり、そくばくの是法非思量分別之所能解なるべし。我身是也の授記あり、汝身是也の授記あり。この道理、よく過去・現在・未来を授記するなり。授記中の過去・現在・未来なるがゆゑに、自授記に現成し、他授記に現成するなり。

維摩詰謂弥勒言、弥勒、世尊授仁者記、一生当得阿耨多羅三藐三菩提。為用何生得受記乎。過去耶、未来耶。現在耶。若過去生、過去生已滅。若未来生、未来生未至。若現在生、現在生無住。如仏所説、比

る。それは、多くの者たちの願いである。衆生の願いもまた充たされているのである。それはそれらの者たちも法華経の教えを聞いているからである。

授記を与えることには、栽松道者の松の枝を植えての授記を与えることもあり、世尊の優曇華を拈ずる授記もあり、目をしばたたいての授記もあり、顔をほころばせて授記を与えられることもある。大陽和尚が投子和尚にその死の直前に授記の印として靴をゆずったという故事もある。こういったことは、思慮分別によって理解することのできないことであろう。「わたしもまたそうである」といって授記を与えたこともあり、「お前もまたそうである」といって授記を与えたこともある。

このような道理によって、よく、過去、現在、未来において授記を与えるのである。このように授記を与えることのうちに、過去、現在、未来があるのであるから、過去、現在、未来は、自己が授記を与えることのうちに行い現わされ、他者が授記を与えることのうちに行い現わされるのである。

維摩詰が、弥勒にいった。

「弥勒よ世尊はあなたに授記を与えられて、あなたは生涯において最勝無上の悟りの知慧を得られるのであろうと信ずるが、それはどの生涯においてその授記を受けるというのであろうか、過去においてであろうか、未来においてであろうか、現在においてであろうか」

丘、汝今即時、亦生亦老亦滅。若以無生得受記者、無生即是正位。於正位中、亦無受記、亦無得阿耨多羅三藐三菩提。云何弥勒受一生記乎。為従如生得受記耶、為従如滅得受記耶。若以如生得受記者、如無有生。若以如滅得受記者、如無有滅。一切衆生皆如也、一切法亦如也。衆聖賢亦如也、至於弥勒亦如也。若弥勒得受記者、一切衆生亦応受記。所以者何、夫如者、不二不異。若弥勒得阿耨多羅三藐三菩提者、一切衆生皆亦応得。所以者何、一切衆生即菩提相。

もし、過去の生においてならば、過去の生はすでに滅している。もし、未来の生においてならば、未来の生はまだ至っていない。もし、現在の生においてならば、現在の生は、とどまることがない。全く仏の説かれる無生、即ち常住のものである。仏は、〈修行者たちよ、お前たちは現在に生れ、現在に生き、現在に老い、現在に病し、現在に死んでゆくのみである〉というように説かれている。

従ってもし、生をこえた生において、その授記を得るとするならば、その生をこえた生は、あらゆる差別をこえたものである。あらゆる差別をこえた境地においては、すでに授記を受けるということはないのである。また、最勝無上の悟りを得るということもないのである。

そこで、弥勒よ、生涯においての授記を受けるのであろうか。空に授記を受けるのであろうか。もし授記を受けるとするならば死はないのである。

一切の衆生は、現在は四大、五蘊の合成による仮りの和合である。仮りの調和体である、また一切のものごとも同様のものである。その四大、五蘊の要素の調和が不調となってしまえば、結局はただ聖人や賢人たちも、空がそれらの正体なのである。あなたもまた空なのである。もし、あなたが仏の授記を得るとするならば、一切の衆生もまた、仏の授記を受けるであろう。それは空なるものが授記を与えられるのである。なぜかといえば、すべてをこえたものは、

維摩詰の道取するところ、如来これを不是といはず。しかあるに、弥勒の得受記、すでに決定せり。かるがゆゑに、一切衆生の得受記、おなじく決定すべし。衆生の受記あらずば、弥勒の受記あるべからず。すでに一切衆生、即菩提相なり。菩提の、菩提の授記をうるなり。受記は今日の命なり。しかあれば、一切衆生は弥勒と同発心するゆゑに、同受記なり、同成道なるべし。ただし維摩道の於正位中、亦無受記は、正位即授記をしらざるがごとし、正位即菩提といはざるがごとし。また過去生已滅、未来生未至、現在生無住とらいふ。過去かならずしも已滅にあらず、未来かならずしも未至にあらず、現在かならずしも無住にあらず。無住・未至・已滅等を過未現と学

対立することなく異なるところがないからである。弥勒よ、もしあなたが最勝無上の悟りを得るならば、一切衆生も、皆またそれを得るであろう。それはなぜかといえば、一切衆生が、そのまま悟りの知慧、真理の現われだからである」と。

　このように維摩詰の述べていることについて、釈尊はそれが間違っているとは言っておられない。そして、弥勒が釈尊の授記を受けたということは、すでに決定していることである。そのため、一切衆生は釈尊の授記を受けているということも、同じく決定しているのである。衆生が授記を得るということが決定していなければ、弥勒が授記を受けることはあり得ない。

　すでに、一切衆生がそのまま悟りの知慧の現われなのである。悟りの知慧が悟りの知慧の授記を受けるのである。授記を受けることが今日の命である。従って一切衆生が弥勒の発心によって、ともに発心するのであるから、ともに授記を受け、ともに仏道を成就するのである。

　ただし、ここで維摩詰が「すべての差別をこえた空の境地においては、授記を受けることもあり得ない」といっているのは、空そのものが授記を与えることにほかならないことを、知らないからであるようである。それでは、空そのものが悟りの知慧であるといわないことに似ている。

　また、維摩詰は「過去の生はすでに滅し、未来の生はまだ至らず、現在の生

すといふとも、未至のすなはち過現未なる道理、かならず道取すべし。しかあれば、生滅ともに得記する道理あるべし、生滅ともに得菩提の道理あるなり。一切衆生の授記をうるとき、弥勒も授記をうるなり。しばらくなんぢ維摩にとふ、弥勒は衆生と同なりや異なりや。試道看。すでに若弥勒得記せば、一切衆生も得記せんといふ。弥勒衆生にあらずといはば、衆生は衆生にあらず、弥勒も弥勒にあらざるべし。いかん。正当恁麼時、また維摩も維摩にあらざるべし。維摩にあらずば、この道得用不著ならん。

　しかあればいふべし、授記の一切衆生をあらしむるとき、一切衆生および弥勒はあるなり。授記よく一切をあらしむべし。

はとどまるところがない」といっている。しかし、過去は、必ずしもすでに滅びたものではなく、未来は必ずしもまだ至っていないものではなく、現在は必ずしもとどまらないものではない。たとえ、とどまらないもの、まだ至らないもの、すでに滅したものを、過去、未来、現在というとしても、まだ至っていない過去、現在、未来もあることを、必ず悟ることだ。

　従って、生においても滅においても、授記を得るという道理があるのである。生においても滅においても悟りの知慧を得るという道理があるのである。一切の衆生が授記を与えられたとき、弥勒も、授記を得るのである。

　いまここで、わたくしは維摩詰にたずねよう。弥勒は、衆生と同じであろうか、異なっているのであろうか。試みに答えていただきましょう。すでに「もし弥勒が授記を受けるならば、一切衆生も授記を受けるであろう」といっているからには、弥勒が衆生でないというならば、衆生も衆生でなく、弥勒も弥勒でないであろう。どうであろうか。従ってそのときにおいては、維摩詰も維摩詰ではないであろう。維摩詰でないならば　自分のその言葉も意味がないことになるであろう。

　従ってわたくしは言おう。授記を与えることが一切衆生をあらしめるとき、一切衆生および弥勒があるのである。授記を与えることは、よく一切をあらしめるのである。

正法眼蔵授記第二十一

仁治三年壬寅夏四月二十五日、記二于観音導利興聖宝林寺一。

寛元二年甲辰正月廿日書二写之一、在二于越州吉峰寺侍者寮一。

正法眼蔵第二十一巻・授記

仁治三年四月二十五日、観音導利興聖宝林寺において記す。

寛元二年正月二十日、越前の国吉峰寺侍者寮において書写する。

正法眼蔵第二十二　全機

諸仏の大道、その究尽するところ、透脱なり、現成なり。その透脱といふは、あるひは生も生を透脱し、死も死を透脱するなり。このゆゑに、出生死あり、入生死あり、ともに究尽の大道なり。捨生死あり、度生死あり、ともに究尽の大道なり。現成これ生なり、生これ現成なり。その現成のとき、生の全現成にあらずといふことなし、死の全現成にあらずといふことなし。この機関、よく生ならしめ、よく死ならしむ。この機関の現成する正当恁麼時、かならずしも大にあらず、かならずしも小にあらず。遍界にあらず、局量にあらず。長遠にあらず、短促にあらず。いまの生はこの機関にあり、こ

仏道の究極は生死の「透脱」であり、「現成」である。

「透脱」とは、生においては生を解脱し、死においては死を解脱することである。それは、生になりきること、死になりきることである。生の時は生の体験、死の時は死の体験なのである。生も死もともに真理の現成である。このことが、生死透脱の体験なのである。生死を離れること、生死に没入することが、仏道の究極である。また、この立場から、小乗徒は生死を否定し、大乗の菩薩は生死を解脱して、自他を救うことが、いずれも仏道の究極である。

「現成」とは、生きていることである。生きているとは、いまここに、われの生命を実現していることである。それが実現するときには、生命のすべてが現われるのである。死のすべてが現われるのである。

このような体験が、生を生としてあらしめ、死を死としてあらしめるのである。このような体験が実現するとき、それは、認識や意識による分別により、大きいともいえず小さいともいえず、無限、有限、長短の尺度では量りえず。

の機関はいまの生にあり。生は来にあらず、生は去にあらず、生は現にあらず、生は成にあらざるなり。しかあれども、生は全機現なり、死は全機現なり。しるべし、自己に無量の法あるなかに、生あり、死あるなり。

しづかに思量すべし、いまこの生、および生と同生せるところの衆法(しゅほう)は、生にともなりとやせん、生にともならずとやせん。一時一法としても、生にともならざることなし。一事一心としても、生にともならざるなし。生といふは、たとへば人のふねにのれるときのごとし。このふねは、われ帆をつかひ、われかぢをとれり、われさをさすといへども、ふねわれをのせて、ふねのほかにわれなし。われふねにのりて、このふねをもふねならしむ。この正当恁

遠近ともいえない。

われわれの今の命はこのような体験によってあらしめられるのであり、同時にわれわれの命がこのような体験をあらしめてゆくのである。

生そのものは向こうからやって来るものでもなく、こちらから去って行くものでもなく、いま現われるものでもなく、新たに成立するものでもない。しかし生は生の全体験であり、死は死の全体験である。

仏道の体験としての自己のうちに、量り知れない物事がある中に、生があり死があることを知るべきである。

今の自己の命、生の時は他の一切のものが共に生として現成し尽くし、宇宙の全体が生の働きで充満し尽くしてしまい、ものごとが、互いに密接な関係を持っている一時一物、一事一心として、命とかかわりを持たないものはない。

そのことを静かに思いめぐらすべきである。

生きるということは、人が舟に乗るようなものである。我が帆を使い、我が舵をとり、我が棹をさしているとはいえ、舟が我を乗せ、舟のほかに我はない。我が舟に乗ることによって、その舟を舟としている。

このような体験が現われるときのことを、身をもって学ぶべきである。そのときには舟の時でないものはどこにもない。天も水も岸も、みな舟の時になりきっていて、もはや、舟でない時と同じではない。このように、命は我が生じ

麽時を功夫参学すべし。この正当恁麽時は、舟の世界にあらざることなし。天も水も岸も、みな舟の時節となれり、さらに舟にあらざる時節とおなじからず。このゆゑに、生はわが生ぜしむるなり、われをば生のわれならしむるなり。舟にのれるには、身心依正、ともに舟の機関なり。尽大地・尽虚空、ともに舟の機関なり。生なるわれ、われなる生、それかくのごとし。

圜悟禅師克勤和尚云、生也全機現、死也全機現。

この道取、あきらめ参究すべし。参究すといふは、生也全機現の道理、はじめをはりにかかはれず、尽大地・尽虚空なりといへども、生也全機現をあひ罣礙せざるのみにあらず、死也全機現をも罣礙せざるなり。死也全機現のとき、尽大地・尽虚空なりといへども、死也全機現をあひ罣礙せざるのみにあらず、生也全機現をも罣礙せざるなり。このゆゑに、生は死を罣礙せず、死は生を罣礙せざるなり。尽大地・尽

させるのである。我を、命になりきっている我とするのである。

我が舟に乗るならば、我の身心および、その周りのすべてのものが、舟の世界となり、大地のすべて、大空のすべてが舟の世界となるのである。我が生と一体であり、生が我と一体であるとは、このようなことである。

圜悟禅師（克勤）がいっている。

「生とは生の全体を体験することであり、死とは死の全体を体験することである」（圜悟語録巻十七）。

このことばの意味を明らかにし、身を持って体験すべきである。そのことは、生の全体験が、始め終りに拘りなく、大地のすべて、大空のすべてを覆い尽くすものでありながら、そのほかの生の全体験、死の全体験を妨げるものではないということである。また、死の全体験が、大地のすべて、大空のすべてを覆い尽くすものでありながら、そのほかの死の体験、生の全体験を妨げるものではないということである。

従って、生は死を妨げず、死は生を妨げない。大地のすべて、大空のすべて

虚空、ともに生にもあり、死にもあり。しかあれども、一枚の尽大地、一枚の尽虚空を、生にも全機し、死にも全機するにはあらざるなり。一にあらざれども異にあらず、異にあらざれども即にあらず、即にあらざれども多にあらず。このゆゑに生にも全機現の衆法あり、死にも全機現の衆法あり、生にあらず死にあらざるにも全機現あり。全機現に生あり死あり。このゆゑに、生死の全機は、壮士の臂を屈伸するがごとくにもあるべし、如人夜間背手摸枕子にてもあるべし。これに許多の神通光明ありて現成するなり。正当現成のときは、現成に全機せらるるによりて、現成よりさきに現成あらざりつると見解するなり。しかあれども、この現成よりさきは、さきの全機現なり。さきの全機現ありといへども、いまの全機現を罣礙せざるなり。このゆゑに、しかのごとくの見解、きほひ現成するなり。

を覆い尽くす全体験が、生においてもなされ、死においてもなされるのである。しかしそのことは、全世界が生においても死においても、同じものとして体験されるということではない。世界は、同じものではないが異なるものでもなく、異なるものではないが等しいものでもなく、等しいものでもないが多いものでもない。従ってすべての事物が、生においても死においても、生でもなく死でもないところにも、全体として体験されるのである。このような体験のうちに、生があり死があるのである。

　このため、生の全体験、死の全体験は、ちょうど若者が素早く腕を屈伸するときのようにわずかの隙間もなく実現する。人が眠りながら枕を探るように、なんのこだわりもなしに実現する、修行という優れた行いによって、それが実現するのである。

　このような体験は、世界のすべてを体験することなのであるから、今より以前には全体験はなかったというかも知れない。しかし、今の全体験の前には、それ以前の全体験があり、それが今の全体験を妨げないのである。それだからこそ、そのような誤った考え方がきそい現われてくるである。

正法眼蔵全機第二十二

爾時仁治三年壬寅十二月十七日、在二雍州六波羅蜜寺側前雲州刺史幕下一示衆。

同四年癸卯正月十九日、書二写之一。懐弉

正法眼蔵第二十二巻・全機

仁治三年壬寅(みずのえとら)(一二四二)十二月十七日、京都六波羅蜜寺附近の波多野出雲守(義重)の幕下において説示。

同四年癸卯(みずのとう)正月十九日、書写す。懐弉。

諸月の円成すること、前三三のみにあらず、後三三のみにあらず。円成の諸月なる、前三三のみにあらず。後三三のみにあらず、このゆゑに、

釈迦牟尼仏言、仏真法身、猶若虚空。応物現形、如水中月。

いはゆる如水中月の如如は、水月なるべし。水如、月如、如中、中如なるべし。相似を如と道取するにあらず、如は是なり。仏真法身は虚空の猶若なり、この虚空は猶若の仏真法身なり。仏真法身なるがゆゑに、尽地尽界、尽法尽現、みづから虚空なり。現成せる

あらゆる存在の一々の働きは、完全無欠の真理、仏心、衆生心、自体の現成であり、あたかも諸々の月の円満無欠の光のようである。存在の一々の数量は、全宇宙の量を量とするから数量を超越している。まるく完成している月は、過去のあらゆる時、また未来のあらゆる時を超越している。

このため釈尊が言われている。

「仏の真実の姿は、ちょうど虚空のようであり、ものに応じて形を現わすことは水中の月の如くである」と。

ここに言う「水中の月の如く」という場合の「ごとく」とは水月そのもののことであり、水の如であり、月の如であり、中の如であり、如そのものである。如とは、似ていることを言うのではなく、如とは〝これ〟（真理）そのものを言うのである。

仏の真実の姿は、即ち法身の本体は、虚空の如くである。この虚空は、そのまま、仏の真実の姿である。仏の真実の姿であるから、一切の智・一切世界・

百草万象の猶若なる、しかしながら仏真法身なり、如水中月なり。月のときはかならず夜にあらず、夜かならずしも暗にあらず。ひとへに人間の小量にかかはることなかれ。日月なきところにも昼夜あるべし。日月は昼夜のためにあらず、日月ともに如如なるがゆゑに。一月両月にあらず、千月万月にあらず。月の自己たとひ一月両月の見解を保任すといふとも、これは月の見解なり、かならずしも仏道の道取にあらず、仏道の知見にあらず。しかあれば、昨夜たとひ月ありといふとも、今夜の月は昨月にあらず、今夜の月は初中後ともに今夜の月なりと参究すべし。月は月に相嗣するがゆゑに、月月ありといへども、新旧にあらず。

盤山宝積禅師云、心月孤円、光呑万象、光非照境、境亦非存。光境倶亡、復是何物。

いまいふところは、仏祖仏子、かならず心月あり。月を心とせるがゆゑ

一切のものごと・一切の現象が、皆無相、虚空なのである。今ここに実現しているすべてのものごとがそのまま、仏の真実の姿であり、水中の月の如くなのである。

月のあるときは、夜とは限らない。夜が必ずしも暗いとは限らない。ただただ人間の小さな常識的知覚にかかわっていてはならない。太陽や月のないところにも、昼夜はあろう。太陽や月は昼夜のためにあるのではない。太陽も月も共に、真理そのものであるから、一つや二つといった数に限定されず、千や万といった数に限定されない。

たとえ、月の自己が、月は一つか二つのものであるという考えを持ったとしても、それは月自身の考えであり、必ずしも仏道の説くところではなく、仏道の悟るところではない。従って、たとえ昨夜に月があったとしても、今夜の月は昨夜の月ではなく、今夜の月は、始めから終りまで今夜の月であることを学び究めなさい。月が月を相続するのであるから、たとえ過去や未来に月があったとしても、新旧の差別はないのである。

盤山宝積禅師が言っておられる。

「心の月はまるく、光が万象を呑む。光が対象を照らすのではなく、対象もまた存在するのではなく、光も対象も共に消えて、何物とも名づけることができない」

に。月にあらざれば心にあらず、心にあらざる月なし。孤円といふは、虧闕せざるなり。両三にあらざるを万象といふ。万象これ月光にして万象にあらず、このゆゑに光呑万象なり。万象おのづから月光を呑尽せるがゆゑに、光の光を呑却するを、光呑万象といふなり。たとへば、月呑月なるべし、光呑月なるべし。ここをもて、光非照境、境亦非存と道取するなり。得恁麼なるゆゑに、応以仏身得度者のとき、即現仏身而為説法なり。応以普現色身得度者のとき、即現普現色身而為説法なり。これ月中の転法輪にあらずといふことなし。たとひ陰精陽精の光象するところ、火珠水珠の所成なりとも、即現現成なり。この心すなはち月なり、このお月おのづから心なり。仏祖仏子の心を究理究事すること、かくのごとし。

その言葉の真意は、仏や仏弟子の方々には必ず心月があり、月を心としているから、月でなければ心でなく、心でなければ月でないということである。孤円というのは、欠けることのない完全なことを言うのである。一つ二つという数でなく無量無数のことを万象というのである。森羅万象が悉く皆月の光であって、森羅万象ではない。尽界悉く月の絶対で、万象悉く月の中に蔵されて失うのである。これを逆にする時は、月と万象は一つである。万象が、月光を呑み尽くしているのであるから、光が光を呑み尽くすことを、光が森羅万象を呑み尽くすといわれよう。それは月が万象、万象が月で、彼此泯絶で各々の対立を超えて一体となる。それは、月が月を呑み尽くすことであり、光が月を呑み尽くすことである。このような境地を、「光が対象を照らすのではなく、対象もまた存在しない」というのである。

　このような対立を超えた境地から、応に仏の身体を現わして衆生を救うべき時には、仏の身体を現わして教えを説くのである。あまねく迷いの身体を現わして説法し度すべき時には、「あまねく迷いの身体を現わして教えを説くのである。このいつでもが、月の形をとって教えを説くことに外ならない。たとえ月の光、太陽の光が現われるところにおいて、火の玉が出来たとしても、それは真月孤円が実現していることなのである。この真理がそのまま月であり、この月がおのずから真理なのである。諸仏諸祖方たちが、心について究め尽くすと

古仏いはく、一心一切法、一切法一心。

しかあれば、心は一切法なり、一切法は心なり。心は月なるがゆゑに、月は月なるべし。心なる一切法、これことごとく月なるがゆゑに、遍界は遍月なり、通身ことごとく通月なり。たとひ直須万年の前後三三、いづれか月にあらざらん。いまの身心依正なる日面仏月面仏、おなじく月中なるべし。生死去来ともに月にあり、尽十方界は月中の上下左右なるべし。いまの日用、すなはち月中の明明百草頭なり、月中の明明祖師心なり。

舒州投子山慈済大師、因僧問、「月未円時如何。」師云、「呑却三箇四箇。」僧云、「円後如何。」師云、「吐却七箇八箇。」

いま参究するところは、未円なり、円後なり、ともにそれ月の造次なり。

いうことは、このようなことである。

古仏が言っている。

「一心が一切のものごとであり、一切のものごとが一心である」

従って、心は一切のものごとであり、一切のものごとは心である。心は月であるから、月は月である。心である一切のものごとは、悉く月であるから、一切世界は、一切の月であり、一切の存在がことごとく一切の月である。

たとえ永遠の過去、未来であっても、月でないものはないのである。今身心やその環境を照らす太陽も月も、同じく月の中にあり、生死の移り変りも、共に月の中にある。諸方の世界は、月の中の上下左右であろう。今の日常の行いもまた、月中の働きであり、月中の悟りである。

舒州投子山の慈済大師に対して、あることから僧が尋ねた。

「月がまだ円くならない時は、どのようなものでしょうか」

師が答えた。

「三つ四つを呑み込む」

月に三箇四箇あるなかに、未円の一枚あり。月に七箇八箇あるなかに円後の一枚あり。呑却は三箇四箇なり。このとき、月未円時の見成なり。吐却は七箇八箇なり。このとき、円後の見成なり。月の月を呑却するに、三箇四箇なり。呑却に月ありて現成す、月は呑却の見成なり。月の月を吐却するに、七箇八箇あり。吐却に月ありて現成す、月は吐却の現成なり。このゆゑに、呑却尽なり、吐却尽なり。尽地尽天吐却なり、蓋天蓋地呑却なり。呑自呑他すべし、吐自吐他すべし。

釈迦牟尼仏、告金剛蔵菩薩言、譬如動目能揺湛水、又如定眼猶廻転火。雲駛月運、舟行岸移、亦復如是。

いま仏演説の雲駛月運、舟行岸移、あきらめ参究すべし。倉卒に学すべからず、凡情に順ずべからず。しかあるに、この仏説を仏説のごとく見聞するものまれなり。もしよく仏説のごとく

「円くなったあとでは、どうでしょうか」

「七つ八つを吐き出す」

ここで問題としているのは、月が満ちて円くなる以前のことであり、以後のことである。それは共に、月の働きである。月が三つ四つある中で、まだ円くなっていない月が一つある。月が七つ八つある中で、円くなったあとの一つがある。月が呑み込むのは三つ四つの月であり、この時には、月がまだ円くないと言う時が実現している。月が吐き出すのは七つ八つの月であり、吐き出す時に月が実現し、月が吐き出すことを実現している。このため、一切を呑み尽くし、一切を吐き尽くし、一切の天地を吐き尽くし、すべての天地を呑み尽くす。自己を呑み尽くし他者を呑み尽くし、自己を吐き尽くし他者を吐き尽くす。

釈尊が、金剛蔵菩薩に言われている。

「それはちょうど動いている目にとっては、止っている水もゆれているようであり、止っている目が火を廻転させるようなものである。雲が早ければ月が動き、舟が行けば岸が動くことも、またこのとおりである」

今ここに仏が説いておられる「雲が走れば月が動き、舟が行けば岸が移る」ということを明らかに学び究めなさい。おろそかに学んではならない。一般の考え方に従ってはならない。ところが、この仏の教えを、仏の教えのとおり学

学習するといふは、円覚かならずしも身心にあらず、菩提涅槃にあらず、菩提涅槃かならずしも円覚にあらず、身心にあらざるなり。

いま如来道の雲駛月運、舟行岸移は、雲駛のとき、月運なり、舟行のとき岸、移なり。いふ宗旨は、雲と月と、同時同道して同歩同運すること。始終にあらず、前後にあらず。舟と岸と、同時同道して同歩同運すること、起止にあらず、流転にあらず。たとひ人の行を学すとも、人の行は起止にあらず、起止の行は人にあらざるなり。起止を挙揚して人の行に比量することなかれ。雲の駛も月の運も、舟の行も岸の移も、みなかくのごとし。おろかに少量の見に局量することなかれ。雲の駛は東西南北をとはず、月の運は昼夜古今に休息なき宗旨、わすれざるべし。舟の行および岸の移、ともに三世にかかはれず、よく三世を使用するものなり。このゆゑに、直至如今飽不飢なり。しかあるを、愚人おもはくは、く

ぶものは稀である。仏の教えのとおりに学ぶということは、完全な悟りが、必ずしも心身になく、悟りの境地や涅槃になく、また、悟りの境地や涅槃が、必ずしも完全な悟りにもないということである。

ここで仏が言っておられる「雲が走れば月が動き、舟が行けば岸が移る」と言うことの真意は、雲の走る時、月が動くということであり、舟の行く時、岸が移るということである。その真意は、雲と月が同時に働き同時に動いて、始めと終りの区別もなく、前と後の区別もないということである。舟と岸が同時に動き、同時に働いて、始めも終りもなく、流転もしないということである。人の行いということを考えても、人の行いには始めもなく終りもなく一切を解脱していて、始めや終りに捉われているのは、真実の人ではない。従って、始めや終りという対立の立場から人の行いを考えてはならない。雲の走ることも、月の動くことも、舟の行くことも、岸の動くことも、皆そのとおりである。愚かに、限られた考えの中に、止まっていてはならない。

雲の走ることは、東西南北を問題とせず、月の動くことは昼夜や古今に渉って絶間がないということを、忘れてはならない。舟の行くことや、岸の移ることは、何れも過去・現在・未来に拘らず、よく過去・現在・未来を自己のものとして働いているのである。このため、現在に至るまで欠けることなく現われているのである。

ものはしるによりて、うごかざる月をうごくとみる、舟のゆくによりて、うつらざる岸をうつるとみると見解せり。もし愚人のいふがごとくならんは、いかでか如来の道ならん。仏法の宗旨、いまだ人天の少量にあらず。ただ不可量なりといへども、随機の修行あるのみなり。たれか舟岸を再三撈攎せざらん、たれか雲月を急著眼看せざらん。

しるべし、如来道は雲を什麼法に譬せず、月を什麼法に譬せず、舟を什麼法に譬せず、岸を什麼法に譬せざる道理、しづかに功夫参究すべきなり。月の一歩は如来の円覚なり、如来の円覚は月の運為なり。動止にあらず、進退にあらず。すでに月運は譬喩にあらざれば、孤円の性相なり。

しるべし、月の運度はたとひ駛なりとも、初中後にあらざるなり。このゆゑに、第一月、第二月あるなり。第一、第二、おなじくこれ月なり。正好修行これ月なり、正好供養これ月な

ところがそれを、愚かな者たちは、「雲が走ることによって、動かない月が動いているように見え、舟の行くことによって、移らない岸が移っているように見える」と考える。もし彼等の言う通りであるならば、どうして、今この仏の言葉が現われようか。仏の教えの真意は、人間界や天上界のものたちの小さな考えとは異なり、ただはかり知ることのできないものであって、この場合ただ随機の修行、即ち凡てのものごとの一々について、仏心をもって見ることである。その一々に絶対価値を認めることである。誰が、この舟と岸について、何度も苦労して学ぼうとするのであろうか。誰がこの雲や月について深く理解しようとするのであろうか。

この釈尊の教えは、雲を真理のたとえとして用いず、月を真理のたとえとして用いず、舟や岸を真理のたとえとして用いていないことを静かに学ぶべきである。

月の一歩の動きは、釈尊の完全な悟りである。釈尊の完全な悟りは、月の運びに他ならない。それは動くことを超え、止ることを超え、進むことを超え、退くことを超えている。すでに月の運びは、たとえではなく真理そのものであるから、それは完全なものの本体であり相である。ここで知るべきは、月の運びが、たとえ雲が走り月が動くものであっても、それは、過去・現在・未来といった時、差別を超えている。そのために、第一の月、第二の月があるのであ

り、払袖便行これ月なり。円尖は去来の輪転にあらざるなり。去来輪転を使用し、使用せず、放行し、把定し、逞風流するがゆゑに、かくのごとくの諸月なるなり。

正法眼蔵都機第二十三

仁治癸卯端月六日、書于観音導利興聖宝林寺。沙門道元　校了。

寛元癸卯解制前日、書写之。懐弉

る。第一の月も第二の月も、同じく月である。まさに修行するのによい時も月であり、まさに供養するのによい時も月であり、袖を払って行くことも月である。月が円かったり尖ったりするのは、月が移り変りに支配されるためではない。月がその移り変りを自ら用いたり用いなかったりし、月が与えたり奪ったりして、その働きにみちた力量を現わすために、このように、さまざまな月の相があるのである。

正法眼蔵第二十三巻・都機

仁治癸卯年正月六日、観音導利興聖宝林寺に於て書く。沙門道元　校了

寛元癸卯解制の前日、これを書写す、懐弉

正法眼蔵第二十四　画餅

諸仏これ証なるゆゑに、諸物これ証なり。しかあれども、一性にあらず、一心にあらず。一性にあらず、一心にあらざれども、証のとき、証証さまたげず現成するなり。現成のとき、現現あひ接することなく現成すべし。これ祖宗の端的なり。一異の測度を挙して、参学の力量とすることなかれ。このゆゑにいはく、一法纔通万法通。いふところの一法通は、一法の従来せる面目を奪却するにあらず。一法を相対せしむるにあらず、一法を無対ならしむるにあらず。無対ならしむはこれ相礙なり。通をして通の礙なからしむるに、一通これ、万通これなり。一通は一法なり、一法通、これ万法通なり。

仏が真理を体験するとき、万物と一体となることを体験する。確かに仏と万物は、表面的に見れば同一のものではない。しかし、真理を体験するとき、この体験が、互いに妨げあうことなく実現するのである。全く差別なく実現するのである。これが仏道の明白な教えである。

それを真理と万物が同一であるか異なっているかという分別によって学んではならない。そのため「一つのことに通じると、すべてのことに通じる」というのである。一つのことを体験するということは、一つのことが本来具えている姿を奪うことではない。一つのことを他のことと対立させることでも、対立をなくしてしまうことでもない。強いて対立をなくそうとすることは、こだわることである。体験することが、体験することにこだわらないとき、一つの体験は、すべての体験に通じる。このように、一つのことを体験するということは、そのものになりきることである。そのものになりきることは、すべてのものになりきることである。

古仏言、画餅不充飢。
この道を参学す雲衲霞袂、この十方よりきたれる菩薩・声聞の名位をひとつにせず、かの十方よりきたれる神頭・鬼面の皮肉あつくうすし。これ古仏今仏の学道なりといへども、樹下草庵の活計なり。このゆゑに、家業を正伝するに、あるひはいはく、経論の学業は真智を熏修せしめざるゆゑにしかのごとくいふといひ、あるひは、三乗・一乗の教学さらに三菩提のみちにあらずといはんとして恁麼いふなりと見解せり。おほよそ、仮立なる法は真に用不著なるをいはんとして恁麼の道取ありと見解する、おほきにあやまるなり。祖宗の功業を正伝せず、仏祖の道取にくらし。この一言をあきらめざらん、たれか余仏の道取を参究せりと聴許せん。

画餅不能充飢と道取するは、たとへば、諸悪莫作、衆善奉行と道取するがごとし、是什麼物恁麼来と道取するがごとし、吾常於是切といふがごとし。しばらくかくのごとく参学すべし。

香厳智閑禅師が言っている。
「画にかいた餅は飢えを充たさない」（景徳伝燈録巻十一）。
この道理を学ぶ修行者たちは、諸方からやって来る求道者や仏弟子を始めとして、その名や知慧や力は人々千差万別であるが、これらの人々の共通のことは、古今の諸仏が修行して来た仏道の修行にあるけれども、今の修行者の仏道は、師の第二義的なもの、間に合わせの解答に満足している。従ってこの、あるものは「経典やその解説書を学ぶことが、まことの智慧を得ることではないから、それを画にかいた餅というのである」といい、あるものは「小乗、大乗の教学の研究は、悟りの道ではないことをいおうとして、このようにいうのである」というのである。凡そ彼らのいうように、経典による教えが仮りのものであって、菩提という真理を知るのに役たたぬということをいおうとして、それを画餅と呼ぶと考えるのは、大きな誤りである。そのような者達は、仏道を正しく伝えず、仏のことばに暗い者達である。この一言を明らかにしないならば、仏たちのことばを理解しているとはいえない。

画にかいた餅が飢えを充たさないというのは、譬えば「諸悪をなさない」、「もろもろの善を行う」、「何ものかが、ここに現前している」、「常にそのものを究め尽くしている」というような体験のない言葉に等しい。暫くこの言葉の道理を学ぶべきである。画餅ということばを、今までに見聞したものは少

画餅といふ道取、かつて見来せるともがらすくなし、知及せるものまたくあらず。なにとしてか恁麼しる。従来の一枚二枚の臭皮袋を勘過するに、疑著におよばず、親覲におよばず、ただ隣談に側耳せずして不管なるがごとし。

画餅といふは、しるべし、父母所生の面目あり、父母未生の面目あり。米麪をもちゐて作法せしむる正当恁麼、かならずしも生不生にあらざれども、現成道成の時節なり。去来の見聞に拘牽せらるると参学すべからず。餅を画する丹艧は、山水を画する丹艧とひとしかるべし。いはゆる、山水を画するには青丹をもちゐる。画餅を画するには米麪をもちゐる。恁麼なるゆゑに、その所用おなじ、功夫ひとしきなり。しかあればすなはち、いま道著する画餅といふは、一切の糊餅・菜餅・乳餅・焼餅・糍餅等、みなこれ画図より現成するなり。しるべし、画等、餅等、

く、ましてこれを知り及んでいるものは全くいない。そのような者達が、どうしてまことのことを知っていようか。今までに、一人二人の愚か者に当ってみたところ、彼らはそれを疑おうともせず、自ら学ぼうともせず、人の話に耳をそばだてようともせず、そのようなことには全く無関心な様子であった。

画餅というは、父母がまだ生れない前の自己、即ち本来の自己、仏性としての自己で、生仏一如の自己であることを知るべきである。だから一切は画餅で、仏も衆生も、悟りも迷いも、共に画餅である。もち米を用いて作られる餅そのものは、必ずしも生とも言えず、不生であるともいえないが、今の現実の餅は、解脱の境地として悟る時である。それが来たり去ったりするものであると考えてはならない。

餅を描く絵具は、山水を描く絵具に等しい。いわゆる山水を描くには、青絵具を用いる。餅を描くには、もち米を用いる。それは、ともに解脱の境地を現わしている。その描き方は等しく、働きは等しい。

今ここに「画餅」と名づける解脱の有様は、一切のごま餅、菜餅、乳餅、焼餅、きび餅などが悉く画によって実現することである。

そのような立場からすれば、画も、餅も、一切の存在もなんら異なるもので

法等なり。このゆゑに、いま現成するところの諸餅、ともに画餅なり。このほかに画餅をもとむるには、つひにいまだ相逢せず、未拈出なり。一時現なりといへども、一時不現なり。しかあれども、老少の相にあらず、去来の跡にあらざるなり。しかある這頭に、画餅国土あらはれ、成立するなり。

　不充飢といふは、飢は十二時使にあらざれども、画餅に相見する便宜あらず、画餅を喫著するにつひに飢をやむる功なし。飢に相待せらるる餅なし、餅に相待せらるる餅あらざるがゆゑに、活計つたはれず、家風つたはれず。飢も一条拄杖なり、横担竪担、千変万化なり。餅も一身心現なり、青黄赤白、長短方円なり。いま山水を画するには青緑丹艧をもちゐ、奇巌怪石をもちゐる。七宝四宝をもちゐる。餅を画する経営もまたかくのごとし。人を画するには四大五蘊をもちゐる。仏を画するには泥龕土塊をもちゐるのみにあらず、三十二相をもちゐる、一茎

ないことを知るべきである。従って現実の餅は、みな画餅である。この外に画餅を求めるならば、未だに画餅にあわず、画餅のことを悟らないのである。画餅は、あるときには実現し、あるときには実現しない。しかし、そうではありながら、それは、古今の姿を超えている。生滅の相を超えている。そのようなところに画餅の国土が現われ、成立するのである。

「飢えを充たさない」という「飢え」は、衆生の迷いをいうが、十二時中は迷いそのものだが、迷いを解脱してみると、迷悟はない。従って、飢を充たす用はないから、画餅と飢えは各々独立の自己、解脱の当体であるから、そのよな境地は画餅の解脱の境地と対立するものではない。従って、画餅をたべても飢えはやまない。飢えに対立する餅はなく、餅に対立する飢えはないのであるから、飢えをやめる道理がないのである。飢えは飢えで、一切世界を究め尽くしており、餅は餅で、一切世界を究め尽くしているのである。

今、山水を描くには、青絵具を用い、或いは奇岩怪石、七宝、四宝を用いる。餅を描くにも、それを用いる。人を描くには、四大元素を用い、万物を用いる。仏を描くには、金泥、泥絵具を用いるばかりでなく、仏の三十二相、一茎の草、永遠の修行を用いる。そのようにして一枚の仏を描くのであるから、一切の仏は、みな画仏である。一切の画仏は、みな仏である、そのような仏と画餅について身をもって学ぶべきである。どちらが形のないもので、どちらが

草をもちゐる、三祇百劫の熏修をもちゐる。かくのごとくして、壱軸の画仏を図しきたれるがゆゑに、一切諸仏はみな画仏なり、一切画仏はみな諸仏なり。画仏と画餅と検点すべし、いづれか石烏亀、いづれか鉄拄杖なる、いづれか色法、いづれか心法なると、審細に功夫参究すべきなり。恁麼功夫するとき、生死去来はことごとく画図なり、無上菩提すなはち画図なり。おほよそ法界虚空、いづれも画図にあらざるなし。

古仏言、道成白雪千扁去、画得青山数軸来。

これ大悟話なり、辧道功夫の現成せし道底なり。しかあれば、得道の正当恁麼時は、青山白雪を数軸となく画図しきたれるなり。一動一静しかしながら画図にあらざるなし。われらがいまの功夫、ただ画よりえたるなり。十号三明、これ一軸の画なり。根力覚道、これ一軸の画なり。もし画は実にあら

形のあるものか、どちらが物で、どちらが心であるかということを、身をもって学びなさい。このように学ぶとき、生死の移り変りは、悉く画である。仏の無上の悟りは、画である。存在世界も虚空も、すべて、画でないものはない。

古仏が、青山白雪の画の讃の偈に、釈尊成道の偈を記して、

「道は成る。白雪が片々として全世界を塗りつぶしてしまった。描き尽くした雪に埋もれる青山を一軸の中に描き尽くして余すものがない」(出典不詳)。

これは解脱の境地をうたったことばである。釈尊の成道を表わすことばである。解脱の境地を、白雪で塗りつぶして一幅に描いているのである。一動一静として画でないものはない。われわれの今の理解も、ただ画から得られるのである。仏の十の尊称も、三つの力も、一枚の画である。修行の道も一枚の絵である。もし画が真実でないならば、一切の存在はすべて真実ではない、仏法も

ずといはば、万法みな実にあらず。万法みな実にあらずば、仏法も実にあらず。仏法もし実なるには、画餅すなはち実なるべし。

雲門匡真大師、ちなみに僧とふ、

「いかにあらんかこれ超仏越祖之談。」

師いはく、「糊餅。」

この道取、しづかに功夫すべし。糊餅すでに現成するには、超仏越祖の談を説著する祖師あり、聞著せる鉄漢あり、聴得する学人あるべし。現成する道著あり。いま糊餅の展事投機、かならずこれ画餅の二枚三枚なり。超仏越祖の談あり、入仏入魔の分あり。

先師道、脩竹芭蕉入画図。

この道取は、長短を超越せるものの、ともに画図の参学ある道取なり。脩竹は長竹なり。陰陽の運なりといへども、陰陽をして運ならしむるに脩竹の年月あり。その年月陰陽、はかることうべからざるなり。大聖は陰陽を覰

真実でない。仏法がもし真実であるならば、画餅も真実であろう。

雲門匡真大師に、ある僧が尋ねた。

「仏に捉われず、祖師に捉われないということは、どういうことですか」

師が答えた。

「ごま餅」と。(雲門広録巻上)。

このことばの真意を静かに思いめぐらすべきである。このようなごま餅の問答が現われるからには、仏に捉われない、祖師に捉われない、ということを説く師があり、それを聞かなくても理解する禅者があり、それを聞いて理解する修行者があるはずである。だからこそ、このような勝れた問答がなされるのである。今のごま餅の問答で、問うものも答えるものも、ともに画餅の境地を現わしている。それによって「仏に捉われない、祖師にも捉われない」ということばがあり、「仏にも捉われない」という境地が実現するのである。

わが師がいわれている。

「脩竹、芭蕉が画面に入る」(如浄録巻上)。

このことばの真意は、脩竹も、芭蕉も画である。従って、宇宙も図画であるという意である。長短を超越し解脱せるものの立場で、脩竹・芭蕉ともに、図画であると体得によることばで、単なる脩竹、芭蕉のことではない。脩竹とは、長い竹のことである。竹は陰陽の運行によって、成長するものであるが、

見すといへども、大聖陰陽を測度することあたはず。陰陽ともに法等なり。測度等なり、道等なるがゆゑに。いま外道・二乗等の心目にかかはる陰陽にはあらず、これは脩竹の陰陽なり。脩竹の歩暦なり、脩竹の世界なり。脩竹の眷属として十方諸仏あり。しるべし、天地乾坤は脩竹の根茎枝葉なり。このゆゑに、天地乾坤をして長久ならしむ、大海須弥・尽十方界をして堅牢ならしむ、拄杖竹篦をして一老一不老ならしむ。芭蕉は、地水火風空・心意識智慧を根茎枝葉・華果光色とせるゆゑに、秋風を帯して秋風にやぶる。のこる一塵なし、浄潔といひぬべし。

眼裏に筋骨なし、色裏に膠膈あらず。当処の解脱あり。なほ速疾に拘牽せられざれば、須臾刹那等の論におよばず。この力量を挙して、地水火風を活計ならしめ、心意識智を大死ならしむ。かるがゆゑに、この家業に春秋冬夏を調度として受業しきたる。いま脩竹芭蕉の全消息、これ画図なり。これ

同時に、竹の年月が、陰陽を働かして、天地の運行をさせるのである。その年月の長さは量り知ることができない。しかし、仏は、徹見することができる。とはいえ、陰陽の根本の無自性解脱そのものを測ることはできぬ。なぜならば、それが、無自性解脱の図画そのものであるため、却ってそれを思慮分別することができないからである。

宇宙の働きは、一切の事物そのものであり、思慮分別そのものであり、解脱の道そのものであるから、俗世間や小乗の者達の考えとは異なっている。それは、いわば長い竹の動き、長い竹の年月、長い竹の世界である。そのような長い竹の一族として、すべての諸仏が存在するのである。天地宇宙が、長い竹の根・茎・枝・葉であることを知るべきである。従って長い竹が、天地宇宙を長く久しいものとし、大海、大山が一切世界を堅牢にし、禅者のもつ杖や竹片を永遠のものとするのである。

芭蕉は、万物を自己の根・茎・枝・葉・花・果・実・色艶としているから、秋風を帯びて、秋風を解脱している。一片の汚れもなく、清浄そのものである。何ものにも捉われることなく、それぞれに解脱している。悟りに至る時の長短にこだわらないから、時の短かさを論ずるには及ばない。解脱の力によって、万物を自由に働かせているから、春夏秋冬を自己の時としている。

このような長い竹や芭蕉の凡てが、画である。それに凡人、聖人の違いがあ

によりて竹声を聞著して大悟せんものは、龍蛇ともに画図なるべし、凡聖(ほんしょう)の情量と疑著すべからず。那竿得恁麼長なり、這竿得恁麼短なり。遮竿得恁麼長なり、那竿得恁麼短なり。これみな画図なるがゆゑに、長短の図かならず相符するなり。長画あれば、短画なきにあらず。この道理、あきらかに参究すべし。ただまさに尽界尽法は画図なるがゆゑに、人法は画より現じ、仏祖は画より成ずるなり。

しかあればすなはち、画餅にあらざれば充飢の薬なし、画飢にあらざれば人に相逢せず、画充にあらざれば力量あらざるなり。おほよそ、飢に充し、不飢に充し、飢を充せず、不飢を充せざること、画飢にあらざれば不得(ふて)なり、不道(ふだう)なるなり。しばらく這箇は画餅なることを参学すべし。この宗旨を参学するとき、いささか転物物転の功徳を身心に究尽(ぐうじん)するなり。この功徳いまだ現前せざるがごときは、学道の力量いまだ現成せざるなり。この功徳を

ると疑ってはならない。長い竹があれば短い竹もあり、短い竹があれば長い竹もある。これらがみな画なのであるから、長短の竹が必ず画面に納るのである。長い画があれば、短い画のないはずがない。この道理を明らかに学び究めるべきである。

一切世界、及び一切の事物はすべて画餅なのであるから、人間の体験する真理は画から現われ、仏は画から生れる。従って画に描いた餅でなければ、飢を充たす薬はない。画に描いた飢えでなければ、まことの自己に逢うことはできない。画に描いて充たすことでなければ、悟りに至る力はない。およそ、飢えを満たし、飢えを満たさず、飢えないことを充たさないということは、画に描いた飢えでなければ得ることができず、体験することができないということである。この教えを学ぶとき、解脱によって万物をわがものとし、我が万物に従って行く働きができるのである。この働きが現前していないようでは、道を学ぶ力がまだ現われていないのである。その働きを表わす悟りの画が、今ここに実現しているのである。

現成せしむる、証画現成なり。

正法眼蔵画餅第二十四

爾時仁治三年壬寅十一月初五日、在二于観音導利興聖宝林寺一示衆。

仁治壬寅十一月初七日、在二興聖客司一書二写之一。懐弉

正法眼蔵第二十四巻・画餅

仁治三年壬寅（一二四二）十一月五日、観音導利院興聖寺において説示。

仁治三年壬寅十一月七日、興聖寺知客寮において書写。懐弉

正法眼蔵第二十五　谿声山色

阿耨菩提に伝道授業の仏祖おほし。粉骨の先蹤即不無なり、断臂の祖宗まなぶべし、掩泥の毫髪もたがふることなかれ。各各の脱殻をうるに、従来の知見解会に拘牽せられず、曠劫未萌の事、たちまちに現前す。恁麼時の而今は、吾も不知なり、誰も不識なり。汝も不期なり、仏眼も覰不見なり。人慮あに測度せんや。

大宋国に東坡居士蘇軾とてありし

最勝無上の仏道を、師によって伝えられ、これを嗣に伝えてこられた仏祖方は数多いことである。これらの諸仏諸祖のいずれも、粉骨砕身して精進努力し、その修行の史実のあとも少くはない。特に自らの肘を断って、仏道を求めて止まぬ壮烈な決意を示した二祖慧可大師の「断臂」(五燈会元巻一)の精進や、釈尊が菩薩の頃、求道のため然燈仏に頭髪を地に布いて、泥をかぶって道を求めた祖意を学ぶべきだ。おろそかな心で修行してはならない。修行者の一人一人が、解脱を得れば、今まで持っていた身心にまといつき害毒していた一切の我欲、執愛による迷いの心を脱却し、自我のみの見解に囚われない時は本来の自己の本性、即ち、悟りの境地がたちまち現成する。この瞬間は自らも知り得ない中に出現するのである。またそれを、誰も知ることなく、期待はできない。また仏の眼でも見通し得ないものである。

まして人間の認識の力でそれをおしはかることができようか。

大宋国に東坡居士蘇軾という人があった。字は子瞻といった。文筆界におい

は、字は子瞻といふ。筆海の真龍なりぬべし、仏海の龍象を学す。重淵にも游泳す、層雲にも昇降す。あるとき、廬山にいたれりしちなみに、谿水の夜流する声をきくに悟道す。偈をつくりて常禅師総に呈するにいはく、谿声便是広長舌、山色無レ非ニ清浄身一。夜来八万四千偈、他日何如挙ニ似人一。

この偈を総禅師に呈するに、総禅師然之す。総は照覚常総禅師なり、総は黄龍慧南禅師の法嗣なり。南は慈明楚円禅師の法嗣なり。

居士、あるとき仏印禅師了元和尚と相見するに、仏印さづくるに法衣・仏戒等をもてす。居士つねに法衣を搭して修道しき。居士、仏印にたてまつるに無価の玉帯をもてす。ときの人いはく、凡俗所及の儀にあらずと。

しかあれば、聞谿悟道の因縁、さらにこれ晩流の潤益なからんや。あはれ

て、最も優れた有名な人である。又、仏道の参学においても卓越し、深く高い境地に達していた。彼が一日、廬山を訪れたとき、その日の夕、山中の谿水の音を聞いて、仏道の真理を悟った。そして偈を作って常総禅師に示した。その偈は、

「谿声は、仏の説法に外ならない。山の姿は、仏の清浄心そのものである。八万四千（一切経のこと）の偈をたえず、これを人々に説くことであろうが、それらの人々は、果してその真意をとらえ、その風韻を体得し得るであろうか」この偈を総禅師に呈示すると、総禅師はそれを見てうなづいた。禅師は、黄龍慧南禅師の後継者であり、慧南禅師は、慈明楚円禅師の後継者なのである。

蘇東坡居士が、或る時、仏印禅師了元和尚に相見したとき、仏印禅師は、袈裟と仏戒を授けた。居士は、常にこの袈裟を掛けて、仏道修行をした。又、居士は仏印禅師にすばらしく立派な金銭や情実では手に触れることのできぬ高官の位を表わす玉帯を解いて、奉った。そこで、時の人々は、谿声山色の偈といい、玉帯の奉呈といい、実に見上げた行いで、凡俗の考え及ばぬ東坡の心境とほめたたえた。

このように、谿声によって悟りを開いた東坡の力量と因縁は、これからの修行者に対する大いなる啓発と利益を与えることであろう。ここで哀れむべきこ

むべし、いくめぐりか現身説法の化儀にもれたるがごとくなる。なにとしてかさらに山色を見、谿声をきく。一句なりとやせん、半句なりとやせん、八万四千偈なりとやせん。うらむべし、山水にかくれたる声色あること。又よろこぶべし、山水にあらはるる時節因縁あること。舌相も懈倦なし、身色あに存没あらんや。しかあれども、あらはるるときをやちかしとならふ、かくれたるときをやちかしとならはん。一枚なりとやせん、半枚なりとやせん。従来の春秋は山水を見聞せざりけり、夜来の時節は山水を見聞することわづかなり。いま学道の菩薩も、山流水不流より学入の門を開すべし。

　この居士の悟道せし夜は、そのさきの日、総禅師と無情説法話を参問せしなり。禅師の言下に翻身の儀いまだしといへども、谿声のきこゆるところは、逆水の波浪たかく天をうつものなり。しかあれば、いま谿声の居士をおどろかす、谿声なりとやせん、照覚の

とは、昔から今に至るまで、仏の現身そのままの説法である、宇宙の真理そのものの偉大な教化を理解せず、過ってその機会に洩れてしまっている人で、そのような人達はあさましく、また気の毒な人々でもある。これらの人々は、どのように、今の山色を見、谿声を聞いているのであろうか。仏道による谿声の広長舌を単なる一語であると聞いているのであろうか。また半語であると聞いているのであろうか。或いは、八万四千の仏典の偈そのものとのみ聞いているというのであろうか。恨むべきは、多くの修行者は、耳で聞く谿声、眼に映る山色を感覚、意識するのみである。仏の相、形が、山水に隠れて声色あることを知らず、実に惜しむべきは、人々は山水に隠されている声があることを、体験しないことである。それに反して、喜ぶことは、山水に教えられ、啓発されて、仏道を体験する縁を得る機会に会うことである。山水の説法は、瞬時も止まない常説法であり、山色の相はそのままの清浄身であり、ありのままの無限の真理としての生命なのである。ところで、この道理を体験しない人々には、山水が現われている時は、近くにあると思い、隠れている時は、遠くにあるものと思う。しかし、現われていることも、隠れているということも、近いことも、遠いことも、代る代る起るのではなく、そのようなことも、超えているのである。昔からの春秋は山水そのものになりきっているから、ことさらに山水を見聞することもなく、今夕以来の時も又、山水そのものになりきっているか

流瀉なりとやせん。うたがふらくは照覚の無情説法話、ひびきいまだやまず、ひそかに谿流のよるの声にみだれいる。たれかこれ一升なりと辦肯せん、一海なりと朝宗せん。畢竟じていはく、居士の悟道するか、山水の悟道するか。たれの明眼あらんか、長舌相・清浄身を急著眼せざらん。

また香厳智閑禅師、かつて大潙大円禅師の会に学道せしとき、大潙いはく、なんぢ聡明博解なり、章疏のなかより記持せず、父母未生以前にあたり

ら、わずかに山水を見聞するばかりである。

今仏道を学ぶ求道者は、「山が流れ、川の水が流れない」といった自由自在の学び方を始めるべきである。かの東坡居士が仏道の真実を悟ったのは、総禅師に無情説法について参学したその翌日の夜のことである（その話は禅師に或る僧の質問「無情のものも説法しますか」に「常に盛んに説法する」と答えた無情説法の参学）。東坡は前日の総禅師の公案は、十分に体得できなかった。翌日の夜、谿声を聞いたとき、その音響は逆巻く怒濤が天を打つ勢いのものであった。谿声が居士をして覚らしめたということは、それは谿声の働きによってであろうか。それとも、照覚禅師の説法が耳に流れ込んだからであろうか。私が秘かに疑ってみることは、照覚禅師の無情説法の言葉の響きが、まだ止まず、そのままひそかに夜の溪流の声に入り乱れて聞えたのではないかと思われる。これは法水と谿水を融合一如せしめたことと考えられる。主観と客観とが一体の現成である。結局のところ、これは居士が仏道の真実を悟ったものであろうか、それとも、山水が仏道の真実を悟ったのであろうか。もし明眼を持った人があるならば、山水の教えを説く声や姿を、たちまち知り体験することができよう。

又、香厳智閑禅師が以前に、大潙大円禅師の道場で修行をしていた時、大潙がいった。

「おまえは仏典に通じている聡明博学だ。経典、語録中の文章の記憶や布衍で

て、わがために一句を道取しきたるべし。香厳、いはんことをもとむること数番すれども不得なり。ふかく身心をうらみ、年来たくはふるところの書籍を披尋するに、なほ茫然なり。つひに火をもちて年来のあつむる書をやきていはく、画にかけるもちひは、うゑをふさぐにたらず。われちかふ、此生に仏法を会せんことをのぞまじ。ただ行粥飯僧とならんといひて、行粥飯して年月をふるなり。行粥飯僧といふは、衆僧に粥飯を行益するなり。このくにの陪饌役送のごときなり。

かくのごとくして大潙にまうす、

なく、無限の時間、空間を超越せる真理について説いて見よ」と数度うながした。香厳は、それに対してすぐ答えようとしたが、できなかった。そこで、この事あって後、自分の仏典、語録の研究の足らぬことを恥じ、集めた書物を調べて見たが、何もわからなかった。

そこで、深く自らの至らぬところを恨み悲しんで一切の書物を焼いてしまった。そしてつぶやいて「絵に画いた餅は、飢えを満たすことができない。私はこの世において、もう、仏道の真実を会得することは望まない。ただ、専ら修行僧のために、行粥飯僧となろう」として、その後、行粥僧として専心に年月を過した。行粥僧というのは、禅院の僧堂で、大衆のために、粥飯を搬んだり、給仕をしたりして、つまり修行僧の食事の供養をして修道を助ける役である。彼は、このようにして、日々の徳を積むことで日が経った。

ある日、彼は、大潙にいった。

「私は心が愚昧で、いつまで経っても、道を得ることができません、和尚さま、私が道を得るために、その引導の一句をお授け下さい」というと、

大潙は、

「私は、おまえのためにいってもかまわない。しかし、そうすれば、後になって、おまえは私を怨むだろう」と。

こうして更に年月は経ち、香厳は大證国師（南陽慧忠）のおられた、武当山

「智閑は心神昏昧にして道不得なり、和尚、わがためにいふべし。」大潙のいはく、「われなんぢがためにいはんことを辞せず、おそらくは、のちになんぢわれをうらみん。」

かくて年月をふるに、大証国師の蹤跡をたづねて、武当山にいりて、国師の庵のあとに、くさをむすびて為庵す。竹をうゑてともとしけり。あるとき、道路を併浄するちなみに、かはらほどばしりて、竹にあたりてひびきをなすをきくに、豁然として大悟す。沐浴し、潔斎して、大潙山にむかひて焼香礼拝して、大潙にむかひてまうす、大潙大和尚、むかしわがためにとくことあらば、いかでかいまこの事あらん。恩のふかきこと、父母よりもすぐれたり。つひに偈をつくりていはく、一撃亡所知、更不自修治。動容揚古路、不堕悄然機。処処無蹤跡、声色外威儀。諸方達道者、咸言上上機。この偈を大潙に呈す。大潙いはく、此子徹也。

に入って、国師の庵のあった処に草を結んで庵となし、あたりに好きな竹を植えて友として行いすましていた。ある日、道を掃いていると、かわらが飛んで竹に当り「カチッ」と音を立てた。その時、その音を聞いて、豁然として大悟した。そこで香厳は、風呂で身を清め、すぐ大潙山の方に向かって、焼香礼拝して、大潙の証国師を心に念想して、申し上げた。

「ここに恭しく大潙大和尚に申し上げます。あなたがあの時、私のために、私の愚劣な問いに答えを与えて下されば、どうして今のことがありましょう。大和尚禅師の慈恩の深きこと、父母の鴻恩に勝ること無量であります。謹み感謝致します」と、焼香九拝した。そして、偈を作って、

「竹に瓦の破片があたった瞬間に従来の仏典の教学の知識の一切を放却し、悟りを得たが、この上は益々、智恵を修め、煩悩に囚われたりする余地はなく、自己本来の道に遊ぶのみである。この道の上の日々の喫飯喫茶は是れ、仏祖の古路の（仏道）の宣揚である。この仏祖の古路は、しおれたものではない。実に活々はつらつ、自由闊達の世界である。その行いの一々に跡方なく、脱落無我の仏の威儀である。諸方の悟道の人々は、口をそろえて脱落の人と呼んでいる」

この偈を大潙に呈した。

大潙は「おまえは道を貫いた」と、たたえた。

又霊雲志勤禅師は、三十年の辦道なり。あるとき遊山するに、山脚に休息して、はるかに人里を望見す。ときに春なり、桃華のさかりをみて、忽然として悟道す。偈をつくりて大潙に呈するにいはく、三十年来尋剣客、幾回葉落又抽枝。自従一見桃華後、直至如今更不疑。大潙いはく、従縁入者。永不退失。すなはち許可するなり。

いづれの入者か従縁せざらん、いづれの入者か退失あらん、ひとり勤をいふにあらず。つひに大潙に嗣法す。山色の清浄身にあらざらん、いかでか恁麽ならん。

長沙景岑禅師に、ある僧とふ、「いかにしてか山河大地を転じて自己に帰せしめん。」師いはく、「いかにしてか自己を転じて山河大地に帰せしめん。」

又、霊雲志勤禅師は、三十年も修行をした人である。或る時他山に修行に行ったとき、山の麓に休息して、遥か彼方の里を眺めていた。時は春たけなわである。満開の桃の花を見た瞬間、たちまち悟りを開いたのである。そして、次のような偈を作って、大潙に呈した。

「悟りの剣客（インドから中国に始めて伝えた刀鍛冶の桃氏）を求めて諸国に行脚修行して歩いた。その間、三十年来の長い間である。幾度か木の葉が落ち、枝が出てきた。ひとたび桃華を見て、悟りを体験した後は、もはや、一切のものごとの疑いは悉く散じ去り身心脱落したことは、真に大潙禅師の大恩である。」

それに対して、大潙はいった。

「縁があって入って来たものは、永久に出て行くことはない」

こうしてその境地の正しさを認め、正伝の仏道を印可証明したのである。この境地にはいるものは、どうして縁なくして悟ることができようか。どうしてそこから出て行くことがあろう。霊雲志勤に限ったことではないのである。こうして彼は、大潙の仏道を継承したのである。山が仏の姿そのものでないならば、どうしてこのようなことがあろうか。

長沙景岑禅師に、ある僧が、

「どうすれば、山河大地を転じて自己のものとすることができましょうか」

と問うた。これに対して、

いまの道趣は、自己のおのづから自己にてある、自己たとひ山河大地といふとも、さらに所帰に罣礙すべきにあらず。
瑯瑘の広照大師慧覚和尚は、南岳の遠孫なり。あるとき、教家の講師子璿とふ、「清浄本然、云何忽生山河大地。」かくのごとくとふに、和尚しめすにいはく、「清浄本然、云何忽生山河大地。」
ここにしりぬ、清浄本然なる山河大地を山河大地とあやまるべきにあらず。しかあるを経師かつてゆめにもきかざれば、山河大地を山河大地としらざるなり。
しるべし、山色谿声にあらざれば、拈華も開演せず、得髄も依位せざるべし。谿声山色の功徳によりて、大地有情同時成道し、見明星悟道する諸仏あ

「どうすれば、自己を転じて、山河大地のものとすることができるか」と師が答えた。この言葉は、自己がもしほかでもなく、自己そのものであるならば、たとえ自己は山河大地であるといっても、そこに、何のさしさわりもないのである。
瑯瑘山の広照大師慧覚和尚は、南岳（懐譲）の流れをくむ人である。或る時、経典の講師をしている子璿が慧覚に尋ねた。
「本来の面目である自己が、どうして、たちまち山河大地となるのですか」
と尋ねると、和尚は、
「本然の清浄なる自己が穢悪不浄の山河大地を生じたのですか、そのような道理はないのですか」と、反問した。
ここで知るべきことは、本来真面目、真理としての山河大地とは、今ここにある自然現象としての山河大地であると考えてはならないのである。それは経典ばかりを学ぶものは、未だかつて、そのような教えを聞いたことがないから、今ここに尋ねる山河大地が、真理の山河大地であることに気付かないのである。
学人達は知るべきである。真理としての山の姿や、谿川の声を悟らなければ、釈尊から迦葉にその真理は伝えられることもなく、達磨大師から二祖慧可に伝えられることもなかったのである。谿川の声や山の姿の真理の働きによっ

るなり。かくのごとくなる皮袋、これ求法の志気甚深なりし先哲なり。その先蹤、いまの人かならず参取すべし。いまも名利にかかはらざらん真実の参学は、かくのごときの志気をたつべきなり。遠方の近来は、まことに仏法を求覓する人まれなり。なきにはあらず、難遇なるなり。たまたま出家児となり、離俗せるににたるも、仏道をもて名利のかけはしとするのみおほし。あはれむべし、かなしむべし。この光陰をしまず、むなしく黒暗業に売買すること。いづれのときかこれ出離得道の期ならん。たとひ正師にあふとも、真龍を愛せざらん。かくのごとくのたぐひ、先仏これを可憐憫者といふ。その先世に悪因あるによりてしかあるなり。生をうくるに為法求法のこころざしなきによりて、真法をみるとき真龍をあやしみ、正法にいとはるるなり。この身心骨肉、かつて従法而生ならざるによりて、法と不相応なり、法と不受用なり。祖宗師資、かくのご

て、宇宙の生きとし生けるものと同時に真理に直入し、世尊の如く、明星を見て悟った先覚者があるのである。ここに述べてきた人達は、何れも真理を求める志の極めて深い先覚者達である。その優れた先人の過去の事蹟を、今の人々は必ず、身をもって学ぶべきである。名声や利益にかかわりあっていないで、真実の修行者が、このような志を立てるべきである。中国から遠いこのあたりにおいては、現在、まことの仏法を求める人は稀である。ないわけではないが、仏法にあうことが難かしいからである。たまたま出家者となり、俗世界を離れるように見えても、仏道を名声や利益のための手段とするばかりのものが多い。

哀れみ悲しむべきは、今のこの過ぎつつある時を惜しむことなく、空しく暗黒の行いに明け暮れしていることである。彼等は、いつの時において、真実に俗世界を離れて悟りを得る時を得るのであろうか。たとえ正しい師に会っても、真理を求めようとしない。このような者達を、釈尊は哀れむべきものと呼ばれたのである。過去の世において、悪い原因を作ったからこそである。生れながらに、真理のために真理を求めるという志がないから、真理を見れば真理を怪しみ、正しい教えに会えば、正しい教えから相手にされないのである。自己の身心が、真理によって生じたものであることを悟らないから、真理と一致せず、真理を受け入れることができないのである。仏道において、仏祖達も弟子達

とく相承してひさしくなりぬ。菩提心はむかしのゆめをとくがごとし。あはれむべし、宝山にうまれながら宝財をしらず、宝財をみず。いはんや法財をえんや。もし菩提心をおこしてのち、六趣四生に輪転すといへども、その輪転の因縁、みな菩提の行願となるなり。しかあれば、従来の光陰はたとひむなしくすごすといふとも、今生のいまだすぎざるあひだに、いそぎて発願すべし。

ねがはくは、われと一切衆生と、今生より乃至生生をつくして、正法をきくことあらん。きくことあらんとき、正法を疑著せじ、不信なるべからず。まさに正法にあはんとき、世法をすてて仏法を受持せん。つひに大地有情ともに成道することをえん。

かくのごとく発願せば、おのづから正発心の因縁ならん。この心術、懈惓することなかれ。

又この日本国は、海外の遠方なり。人のこころ至愚なり。むかしよりいまだ

も、このように伝えて、久しく今日に至っている。

その悟りを求める心は、今時の僧侶達にとっては、昔の夢物語りをしているようなものである。哀れむべきことは、宝の山に埋もれながら宝を知らず、宝を見ず、まして、真理の宝を得ることができないことである。もし悟りを求めんとする心を起したならば、たとえその後、六つの世界や四つの生れ方の中を輪廻するとしても、その輪廻の因縁は、皆悟りのための修行となるのである。従って、今までに過ぎ去ったことは、たとえ空しく過したとしても、今のこの生が過ぎつつある間に、急いで悟りを求める願を起しなさい。

「願わくば、私と一切衆生が、今の生から次の世の総ての生において、正しい教えを聞くことができますように。もしそれを聞くことができれば、正しい教えを疑わず、信ずることができますように、正しい教えに会ったその時、世の邪教を捨てて、仏の教えを受け入れることができるのであろう。そうして、それによって、大地の生きとし生けるものと共に、修行を完成することができるであろう」と。

このように願を起せば、自ら正しい発心の因縁となろう。このような念願を怠ってはならない。

又、この日本国は、印度や中国から海を隔てた遠方にあり、人の心は至って

聖人うまれず、生知うまれず、いはんや学道の実士まれなり。道心をしらざるともがらに、道心をしふるときは、忠言の逆耳するによりて、自己をかへりみず、他人をうらむ。おほよそ菩提心の行願には、菩提心の発未発、行道不行道を世人にしられんことをおもはざるべし、しられざらんといとなむべし。いはんやみづから口称せんや。いまの人は、実をもとむることまれなるによりて、身に行なく、こころにさとりなくとも、他人のほむることありて、行解相応せりといはん人をもとむるがごとし。迷中又迷、すなはちこれなり。この邪念、すみやかに抛捨すべし。

　学道のとき、見聞することかたきは、正法の心術なり。その心術は、仏仏相伝しきたれるものなり。これを仏光明とも、仏心とも相伝するなり。如来在世より今日にいたるまで、名利をもとむるを学道の用心とするにたるともがらおほかり。しかありしも、正師のをしへにあひて、ひるがへして正

愚かである。昔から、未だかつて聖人の生れたことなく、天才の生れたことなく、まして、仏道を学ぶ真実の人は稀である。求道心を知らない者達に対して求道心について教え導けば「忠言耳に逆らう」という道理によって、自分のことを反省せずに、かえって他人を怨むのである。もともと悟りを求める心を持った修行においては、悟りを求める心があったか未だか、などを、世間に知られることを願わず、むしろ知られないように努め行うべきである。まして自分からそれについて、話合うということはあり得ないのである。今の人々は真実を求めることが稀であるから、自ら修行せず、心に悟りがなくても、他人がそれを賞めて、道の修行と、智慧が共に具っているといわれることを求めているようである。迷いの中に更に迷っているということは、このことである。このような邪念は速やかに捨て去るべきである。

　仏道を学ぶについて、容易に見たり聞いたりすることのできないものは、正しい教えを求めるための念願の仕方である。この祈念の仕方は、仏祖から仏祖へ直接に伝えられて来たものである。これを、仏の光明とし、仏の心として伝えて来たのである。

　釈尊が、在世の時から今日に至るまで、名声や利益を求めるを、修行の心構えのように振舞ってきた者達も多かった。しかし、このような人々でも、改心

法をもとむれば、おのづから得道す。いま学道には、かくのごとくのやまふのあらんとしるべきなり。たとへば、初心始学にもあれ、久修練行にもあれ、伝道授業の機をうることもあり、機をえざることもあり。慕古してならふ機あるべし。訕謗してならはざる魔もあらん。両頭ともに愛すべからず、うらむべからず。いかにしてかうれへなからん、うらみざらん。いはく、三毒を三毒としれるともがらまれなるによりて、うらみざるなり。いはんやはじめて仏道を欣求せしときのこころざしをわすれざるべし。いはく、はじめて発心するときは、他人のために法をもとめず、名利をなげすてきたる。名利をもとむるにあらず、ただひとすぢに得道をこころざす。かつて国王大臣の恭敬供養をまつこと、期せざるものなり。しかあるに、いまかくのごとくの因縁あり。本期にあらず、所求にあらず。人天の繫縛にかかはらんことを期せざるところなり。しかあるを、お

して、正しい師の教えに従って、正しい教えを求めるなら、自ら、道を完成することができるのである。今学人は、仏道の修行に当り、このような病のあることを知るべきである。例えば、修行を始めた初心のものであっても、長い間、修行をしてきた古参のものであっても、人に道を伝えて、教えを授ける機会を得ることもあり、得ないこともある。先人の教えを慕って学ぶ機会を持つこともあるし、正法正師をそしって、学修しない魔物となって学ばないこともある。ところが今の人達は、そのどちらにも無関心である。従って、それらのことについては、愛憎、取捨の必要のない事柄にすぎない。憂いを持ったり、怨みを持ったりする筈もない。その理由は、彼らの生活が、貪り、瞋り、愚痴の三毒に身を滅ぼすことに目覚めるものは稀である。受けがたい人の身を受け、また会いがたい仏道に会いながら、全く無関心であり、まして、仏道を求める心を起すことなど、まれなことである。初志忘るべからずである。実を言えば、初めて真剣に発心する人は、人から賞められるために仏道を求めるのではなく、名誉や利益を投げ捨てて来たのである。名誉や利益を求めるのではなく、ただ一筋に仏道修行をすることを志し、国王や大臣に敬われたり、供養されることを期待しないのである。ところが、今国王や大臣によってそのようなことがなされているのは、もともと、自ら期待したものでなく、求めたことでもないのである。仏道を求めるものはただ、人間や天人による尊敬や供養による束縛を

ろかなる人は、たとひ道心ありといへども、はやく本志をわすれて、あやまりて人天の供養をまちて、仏法の功徳いたれりとよろこぶ。国王大臣の帰依しきりなれば、わがみちの現成とおもへり。これは学道の一魔なり。あはれむこころをわするべからずといふとも、よろこぶことなかるべし。みずや、ほとけのたまはく、如来現在猶多怨嫉の金言あることを。愚の賢をしらず、小畜の大聖をあたむこと、理かくのごとし。

又西天の祖師、おほく外道・二乗・国王等のためにやぶられたるを。これ外道のすぐれたるにあらず。祖師に遠慮なきにあらず。初祖西来よりのち、嵩山に掛錫するに、梁武もしらず、魏王もしらず。ときに両箇のいぬあり。いはゆる、菩提流支三蔵と光統律師となり。虚名邪利の正人にふさがれんことをおそりて、あふぎて天日をくらまさんと擬するがごとくなりき。在世の

受けないことを期待する計りなのである。ところが、世の愚かな者たちは、たとえ求道の心はあっても、いち早く、本来の志を忘れ、誤って人間や天人による供養を期待して、それによって、仏の教えによるよい結果が得られたと喜ぶ。国王や大臣の帰依が多ければ、自分の道が実現されたと思う。むしろ国王や大臣の帰依は、修行のための障りであり悪魔でもある。その行を哀れむ心を忘れてはならないとしても、当然として喜んではならないのである。ここを大衆たちは見なさい。釈尊の時代ですら教えを学ばす、仏道に仇する輩、誹謗の徒があったということを、賢者は戒めている。世の愚者はこのことについても仏道の尊いことを知らず、仇をなし、畜生にも劣るものが仏祖に誹謗を加えている。

又、印度の諸仏者が多く異教徒や小乗の者や、国王のために修行を破られたことを見るべきである。これらの事実は、異教徒達が優れていたからでもなく、又、諸仏に悟りの智慧がなかったからでもない。高祖達磨大師が印度から中国へやってきて（西暦五二〇—五二五）、嵩山の少林寺に住した時、梁の武帝も、仏道の根本の精神を悟らず、魏王も仏道の真義を悟らなかった。当時、二匹の犬のようなものがいた。いわゆる経典学者、菩提流支三蔵と光統律師である。彼らの虚名と邪利が、正しい修行者によって、正しい教えが天下の正法として拡められることを恐れて、極端に誹

達多よりもなほはなはだし。あはれむべし。なんぢが深愛する名利は、祖師これを糞穢よりもいとふなり。かくのごとくの道理、仏法の力量の究竟せざるにはあらず、良人をほゆるいぬありとしるべし。ほゆるいぬをわづらふことなかれ、うらむることなかれ。引導の発願すべし。汝是畜生、発菩提心と施設すべし。先哲いはく、これはこれ人面畜生なり。又帰依供養する魔類もあるべきなり。前仏いはく、不親近国王・王子・大臣・官長・婆羅門・居士。まことに仏道を学習せん人、わすれざるべき行儀なり。菩薩初学の功徳、すすむにしたがうてかさなるべし。

　又むかしより、天帝きたりて行者の志気を試験し、あるひは魔波旬きたりて行者の修道をさまたぐることあり。これみな名利の志気はなれざるとき、

誹し、天を仰いで天の目を暗くするような無駄な努力を続けてた。それはちょうど、釈尊の在世の当時の 提婆達多よりも激しい 妨害であった。哀れむべきは、彼等の深く愛する名誉や利益は、達磨大師が糞の汚よりもきらわれたことである。このようなものがいるという道理は、仏道の力の及ばないことではなく、善良な人に対して吠える犬もあるということは、始めからわかっているのである。吠える犬について心をわずらわせてはならない。それを怨んではならない。そんなことを考える暇があったら、先ずそんな彼らを導くことを願い行いなさい。「おまえたち畜生よ、悟りを求める心を起しなさい」と道を説くべきである。先人はこれについて「これらの正法誹謗の輩は人の顔をした畜生である」とさえいっておられる、又、そういう畜生どもの中からも、或いは、諸仏者達に帰依し、供養する魔類もあるはずである。釈尊は、「国王、王子、大臣、高官、バラモン教徒、居士に近づいてはならない」と言われている。誠にこれは、仏道を学ぼうとする人達にとって忘れてはならない仏行であり、威儀である。そして、このことは、求道者達や初学者達の修行が進むにつれて、益々深まってゆく功徳である。

　又、昔から、帝釈天がこの世に降って、修行者の志をしらべたり、或いは魔王が近づいて修行者の修道を妨げることもある。これは修行者たちが皆、名誉や利益を求める気持を捨て切れないでいる時にのみ、起る事柄である。彼らた

この事ありき。大慈大悲のふかく、広度衆生の願の老大なるには、これらの障礙あらざるなり。修行の力量、おのづから国土をうることあり、世運の達せるに相似せることあり。かくのごとくの時節、さらにかれを辨肯すべきなり、かれに瞌睡することなかれ。愚人これをよろこぶ、たとへば癡犬の枯骨をねぶるがごとし。賢聖これをいとふ、たとへば世人の糞穢をおづるにたり。

おほよそ初心の情量は、仏道をはからふことあたはず。測量すといへども、あたらざるなり。初心に測量せずといへども、究竟に究尽なきにあらず。徹地の堂奥は、初心の浅識にあらず、ただまさに先聖の道をふまんことを行履すべし。このとき、尋師訪道するに、梯山航海あるなり。導師をたづね、知識をねがふには、従天降下なり、従地涌出なり。その接渠のところに、有情に道取せしめ、無情に道取せしむるに、身処にきき、心処にきく。

ちが、慈悲の気持が深く、広く衆生を救おうとする願いが十分に大きければ、このような障害はないのである。修行の努力によって、自然に正しい仏道が国土に拡ることもあり、世間的な運に恵まれているように見えることもある。このような時には、特にその奥底にある仏道の根本精神を理解し、体得しなければならない。そのことに盲目になってしまっては一生の怨みである。愚人がこのことを喜ぶのは、ちょうど、愚かな犬がカラカラに乾いた骨をかじることのように空しいことである。賢人や、聖人がこれをきらうことは、ちょうど、世間の人達が糞を忌み嫌うことに似ている。もともと、初心者の推量や憶測で、仏道の深さをはかることはできない。たとえそれをおしはかっても、そのとおりではないのである。しかし、初心者に推量することができないとしても、修行を究めた人がそれを究め尽くすことができないわけではないのである。その奥の深さは、初心者の浅い推量とは異なっている。従って、ただほかでもなく、先覚者の道に従って、修行すべきである。そうして、正しい師を尋ね道を訪れることによって仏道の険しい山を登り、荒波の海を渡ることができるのである。もしこうして正しい指導者を尋ね、正師を求めるならば、それらの人は、自然に天からも降り、地からも湧き出てくるはずである。こうして正師が指導するに当っては、生物に説法させ、無生物に説法させることになって、それを聞くものは、身体によって聞き、心によって聞く。耳によって聞くのは、あたり

若将耳聴は家常の茶飯なりといへども、眼処聞声これ何必不必なり。見仏にも自仏他仏を見、大仏小仏をみる。大仏におどろきおそれざれ、小仏にもあやしみわづらはざれ。いはゆる大仏小仏を、しばらく山色谿声と認ずるものなり。これに広長舌あり、八万偈あり。挙似迥脱なり、見徹独抜なり。このゆゑに、俗いはく、弥高弥堅なり。先仏いはく、弥天弥綸なり。春松の操あり、秋菊の秀ある、即是なるのみなり。

善知識この田地にいたらんとき、人天の大師なるべし。いまだこの田地にいたらず、みだりに為人の儀を存せん、人天の大賊なり。春松しらず、秋菊みざらん。なにの草料かあらん、いかが根源を截断せん。

又、心も肉も、懈怠にもあり、不信にもあらんには、誠心をもはらして、前仏に懺悔すべし。恁麼するとき、前仏懺悔の功徳力、われをすくひて清

まえの事であるが、目によってその教えを聞くこともあるのである。

又同様に、仏に会うにあたっては、自仏他仏をみ、大小の仏身を見る、その大いなる仏にも驚きや恐れを抱いてはならない。小さな仏にも、怪んだり心を煩わせてはならない。この大いなる仏や小さな仏そのままが渓声山色と認めるのである。それに偉大な説法があり、八万の偈があり、自由自在の説法があり、ただ一つの悟りの境界が実在する。このようなことを、世間の人は「これを仰げば、どこまでも高く、どこまでも堅固である」といい、如浄禅師は「あまねく空に、あまねくみなぎる」といわれているのである。それは、ちょうど、春には松の緑があり、秋には菊が秀れることのように、変りのない真実の相、それになりきっている相である。正しい師が悟りの境地にいたったとき、人間、天人を導く大いなる師である。まだこの境地に至らないのに、徒らに人を導こうとするものは、人間、天人に対して大いなる賊である。仮りに私があることの真実の意味を知らず、春の松、秋の菊の真実のそのままを見ることができないならば、そこに何の本分の宗旨があろうか。どうして本来の自己の本性を徹見することができようか。

又、心も体も怠惰であり、不信であるものは、誠の心を赤裸々に現わして、仏祖の前に懺悔すべきである。そのとき、仏祖に懺悔することにより、その功徳が、その人を救って清らかにする。この功徳は、よく清らかな信心と修行の

浄ならしむ。この功徳、よく無礙の浄信・精進を生長せしむなり。浄信一現するとき、自他おなじく転ぜらるるなり。その利益、あまねく情・非情にかうぶらしむ。その大旨は、

願は、われたとひ過去の悪業おほくかさなりて、障道の因縁ありとも、仏道によりて得道せりし諸仏諸祖、われをあはれみて、業累を解脱せしめ、学道さはりなからしめ、その功徳法門、あまねく無尽法界に充満弥綸せらん、あはれみをわれに分布すべし。仏祖の往昔は吾等なり、吾等が当来は仏祖ならん。仏祖を仰観すれば一仏祖なり、発心を観想するにも一発心なるべし。あはれみを七通八達せんに、得便宜なり、落便宜なり。

このゆゑに、龍牙のいはく、昔生未了今須了、此生度取累生身。古仏未悟同今者、悟了今人即古人。しづかにこの因縁を参究すべし、これ証仏の承当なり。

かくのごとく懺悔すれば、かならず

心を成長させるのである。清らかな信心が一たび現われたならば、自他の差別観が一転して、自他平等、自他一如となり、仏の慈悲心が現成して、その功徳・利益は、あまねく生物、無生物にも及ぼされるのである。

懺悔の大要は、

「願わくば、たとい私の過去の悪い行いが多く重って求道を妨げるための原因となっているとしても、仏道によって悟りを開かれた諸仏諸祖、私をあわれんで、積み重ねて来た過去の悪行を、解脱させてください。仏道を学ぶための障害を、消滅させてください。仏道の功徳は、あまねく一切世界に満ち満ちているのでありましょう。どうかこの私にも憐れみをお恵みくださいますように、仏祖方のその昔は私達と同じであった。またそのように私達の将来も、諸仏となりますように」と、諸仏を仰ぎ見れば、我らも、皆等しく諸仏であり、一その発心について思いみれば、諸仏も我らも皆同じ発心である。その憐れみを、縦横無尽に行きわたらせるにあたっては、或るときには、その機会を得、或る時には、その機会をはずれるのである。従って龍牙は言っている。

「昔の世に悟らなければ今悟り、この身も生涯救おう。先人の悟る前は、今のままに同じであり、悟れば今の人も仏祖となる。」このような気持によって、懺悔すれば、必ず諸仏の目に見えない助けが得られるのである。心を専一にして、心を空じて身体を正し、跪いて礼拝合掌して、仏の前に過去の罪過、悪

仏祖の冥助あるなり、心念身儀発露白仏すべし。発露のちから、罪根をして銷殞せしむるなり。これ一色の正修行なり、正信心なり、正信身なり。正修行のとき、谿声谿色・山色山声、ともに八万四千偈をしまざるなり。自己もし名利身心を不惜すれば、谿山また恁麼の不惜あり。たとひ谿声山色八万四千偈を現成せしめ、現成せしめざることは、夜来なりとも、谿山の谿山を挙似する尽力未便ならんは、たれかなんぢを谿声山色と見聞せん。

正法眼蔵谿声山色第二十五

爾時延応庚子結制後五日、在二観音導利興聖宝林寺一示衆。

寛元癸卯結制前仏誕生日、在二同寺侍司一書二写之一。懐弉

建治元年丙子七月十一日、書二写之一。

行をさらけだし懺悔すべきである。この懺悔の力が罪の根源を断ち、消滅させるのである。これが純粋な正しい修行であり、正しく信ずる心であり、正しく信ずる身体である。

正しい修行をした時、凡夫の見聞と異なり、谿川の声や相、山の相や声がいずれも八万四千の偈となるのである。それは、自己がもし、名誉や利益や自己を惜しまず、仏祖の前に投げ出してしまえば、谿川や山も又、仏道を説くことを惜しまないのである。たとえ、谿声や山色が、八万四千の偈を現成せしめ、せしめざることは、いずれにしても、八万四千偈に間違いない。これは、あえて夜に限ったことではない。自己が真実を明らかにする力に達する正修行がなければ、誰が自己と谿声山色と一体となっているということができようか。

正法眼蔵、谿声山色・第二十五巻

延応二年結制後五日観音導利興聖寺に於て説示。

寛元癸卯結制前仏誕生の日、興聖寺において侍司之れを写す。懐弉。

建治元年丙子七月十一日、之を書写す。

あとがき

正法眼蔵は、日本仏教の生んだ最高の聖典であると同時に、日本文化の上に大きな影響を与えた偉大なる文献である。

正法眼蔵は、日本曹洞宗の開祖、道元禅師が中国から帰朝後四年目の鎌倉中期、寛喜二年八月（一二三〇年）から建長五年一月（一二五三年）の約二十三年間、宇治（京都府）の安養院、興聖寺、さらに越前（福井県）の永平寺において執筆されたもので、全九十数巻の大著述である。禅師の三十一歳から入滅の五十三歳までの著述である。

この正法眼蔵は、道元禅師の滅後、永い間秘物として信仰の対象として扱われてきたが徳川時代の中期、曹洞宗学が勃興した頃に面山、天桂等の学匠が輩出して一挙に眼蔵の研究が盛んとなり、これら学匠による註訳書が出るに及んで眼蔵参究の道が開かれた。その後、文化二年（一六九〇年）に初めて全九十五巻本が木版として永平寺から出刊された。

正法眼蔵は難解な書としても有名である。前述の天桂も「たとえ洞門（曹洞宗）の耆宿大衲なるも鉄牛背上の蚊子、觜を下し得る者は一箇もなし」といい、面山も「五十年間眼蔵を拝覧しているが、ほんのわずか興味が湧いてきたぐらいである」とその難解さに歎声をもらしている。また、明治一代のジャーナリスト徳富蘇峰に「和漢古今の難解の著」と評させている。

ところで、こうした難解な眼蔵が、ここ半世紀ぐらい前から宗門以外の学者たちの間で研究されるようになった。和辻哲郎博士（沙門道元「日本精神史研究」所収大正十五年刊）などはその先駆であろう。変り種は私の友人で基督教牧

師の故金子白夢なども研究家としては古い。昭和十年頃からは秋山範二、田辺元、紀平正美などの諸先生方があり、昭和十四年になって橋田邦彦博士がそれぞれ訳書を世に出している。就中、橋田博士の「正法眼蔵釈意」は、生理学者の立場から眼蔵を研究したものだけに、恐らくこの書によって眼蔵にたいする一般の関心が高められたといってよい。殊に第二次大戦後、世情が落着くにしたがい、従来宗門人、学者、一部有識者だけの研究に限定されてきたのが、今日では「眼蔵」は日本人の〝心の糧〟として多くの知識人の間で研究されてきている。ここ数年そうした風潮にこたえるように、数種の眼蔵意訳書が出版され、不肖私もその一員に加わり、昭和四十三年に誠信書房から「現代訳・正法眼蔵」（禅文化学院編）として世に出したが、これは眼蔵の中の一部分（十二巻）を抜萃して意訳したものに過ぎない。しかし、これでは盲人が巨象をなでまわしているようなものである。やはり全巻を通したものでなければ真に道元禅師の心にせまることはできないであろう。さらに読者の要望もあり誠信書房のご好意によって菲才を顧ず再び全訳書を世に出すこととなった。

先に紹介したように、眼蔵の意訳書、研究書はかなり出版され、立派な内容のものが多い。それらと本書を比肩すべくもない。本書はただ眼蔵を研究してみようという人の手引書に過ぎない。一人でも多くの人に眼蔵とはどういうものかを知ってもらうため、だれにでも解るようにできるだけ平易に意訳したことと全九十五巻を全訳したことが本書の特色である。

さらに、眼蔵を初めて読む人のために付言しておきたいのは、古来「百読して意自ら通ずる」といわれているが眼蔵の場合は特にこの傾向が強い。眼蔵の文章構成は漢文と和文の混合型で、漢文でも中国の通俗語、禅語、一般仏教語が自由自在に使われているだけにその難解さはことさらである。橋田博士は「眼蔵が解るようになるには根気ひとつだ」といい、私の恩師衛藤博士も「眼蔵を読むには眼蔵と波長が合うよう心がけることこそ大切である」といって

いる。したがって、読者は本書の意訳を手がかりとして、眼蔵の本文をとくと味わっていただきたい。
さらに本書を読まれるに当たり申添えておきたいのは、眼蔵は道元禅師の体験の記録であるということである。論証、推理による思索ではない。体験といっても、われわれの手軽な体験ではない。長い間不惜身命の修行によって、一生参学の大事を畢った古仏道元禅師の宗教的体験をそのまま文章に写しだしたのが正法眼蔵である。われわれの論理、推理では所詮理解のできない境地である。道元禅師自ら「文字の法師の知る所にあらず」「経師論師の知る所にあらず」といっている。「体験」を禅では「行（ぎょう）」といっているが、正に眼蔵は首尾一貫して「行」を説いたものである。知の立場から行の立場に転換して理解の仏教は行の仏教となり、知を本位とする学問から信を生命とする宗教が眼蔵であるといってよい。
以上、眼蔵を拝読する心がまえを述べ、道元禅師の生命をもって記された体験の書「正法眼蔵」によって直々禅師の息吹きに触れ、日常生活のいち一に人生の真の意義と喜びを体験していただきたいものである。
本書を編むにあたって、大本山永平寺貫主佐藤泰舜禅師の序文、福祉大学々長大久保道舟老師の序文を賜ったことを心から感謝いたします。
さらに多大な御尽力を願った、誠信書房に心からお礼申し上げます。最後に編集を担当した棚橋一晃、藤井定、六鹿賢吉、小笠原剣一、桑原邦夫、河合文子、中村宗淳各氏の御協力に感謝する次第である。

昭和四十六年　秋

禅文化学院院長
中村宗一

訳者紹介

中村宗一（なかむら　そういち）

明治二十八年　名古屋に生まれる
大正九年　曹洞宗大学本科卒業
元曹洞宗教学部長、前善篤寺住職
前禅文化学院院長
平成元年五月十一日　示寂

主要著訳書

現代訳正法眼蔵（禅文化学院編）誠信書房　昭和四十三年
全訳正法眼蔵（全四巻）誠信書房　昭和四十六～七年
正法眼蔵用語辞典　誠信書房　昭和五十年
正法眼蔵全巻要解　誠信書房　昭和五十四年
正法眼蔵主題書画　誠信書房　昭和五十六年
良寛の偈と正法眼蔵　誠信書房　昭和五十九年
良寛の法華転・法華讃の偈　誠信書房　昭和六十二年
禅の公案画　誠信書房　平成元年

1971年10月20日　第1刷発行
1992年6月5日　第19刷発行

全訳　正法眼蔵　巻一

定価は帯またはケースに表示してあります

訳者　中村宗一
代表者　中村宗淳
　　　　棚橋一晃

発行者　柴田淑子
東京都文京区大塚三－二〇－六

印刷者　西澤利雄
東京都墨田区京島三－六八－一四

発行所　株式会社 誠信書房
東京都文京区大塚三－二〇－六
振替口座　東京四－一〇二九五
電話〇三（三九四六）五六六六

あづま堂印刷　清水製本
© 1971　検印省略
落丁・乱丁本はお取り替えいたします
ISBN4-414-11201-X C1315